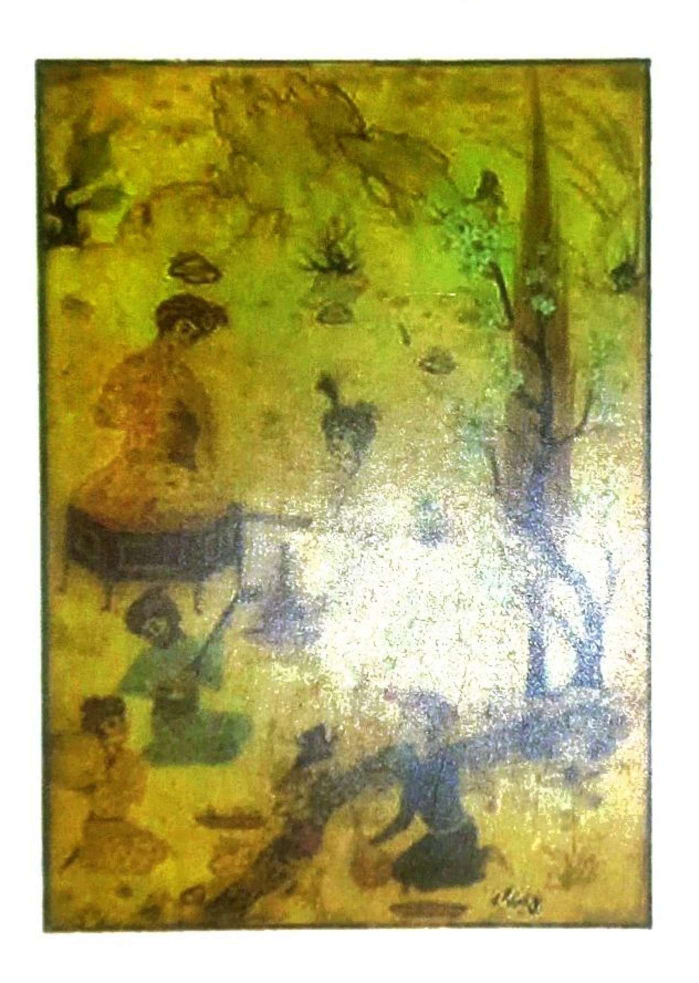
غريغور شولر

الكتابة والشفوية
في بدايات الإسلام



ترجمة

رشيد بازي



الكتابة والشفويّة
في بدايات الإسلام

غريغور شولر

الكتابة والشفويّة في بدايات الإسلام

ترجمة: رشيد بازي



الكتاب : **الكتابة والشفويّة في بدايات الإسلام**

المؤلف : **غريغور شولر**

المترجم : **رشيد بازي**

الطبعة : الأولى 2016

عدد الصفحات : 240

القياس : 14.5 × 21.5

الإيداع القانوني : 2016MO3155

الترقيم الدولي : 978-9954-9612-4-7

الناشر: **المركز الثقافي للكتاب**

الدار البيضاء / المغرب

6، زنقة التيكر

هاتف : 212522810406+

فاكس : 212522810407+

markazkitab@gmail.com

بيروت / لبنان

الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي

هاتف : 9611747422+

فاكس : 9611744733+

التوزيع في لبنان:

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤمنون بلا حدود

للنشر والتوزيع

العنوان الأصلي للكتاب:

Gregor Schœler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002.

تصدير

هذا الكتاب يمثل صياغة جديدة لسلسلة المحاضرات التي ألقيتها في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا [بباريس]، قسم العلوم التاريخية والفيلولوجية، وذلك خلال ربيع سنة 2000. تمكنت حينذاك من أن أقدم للمستمعين نظرة مجملة للنتائج التي توصلت إليها بعد أبحاث امتدت على زمن طويل، كرستها لدراسة نشأة الأدب العربي والعلاقة التي كانت توجد بين الشفوية والكتابة خلال القرون الأولى للإسلام، وذلك دون أن يفوتني أن أشير إلى الاكتشافات التي تم التوصل إليها في مراحل متأخرة.

إذن، فلولا هذه الفرصة لما تمكن الكتاب الذي بين أيدينا من الظهور. ومن ثمة، فأنا أتوجه بالشكر في المقام الأول إلى السيد فرانسوا ديروش وإلى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا على دعوتهم لي، وعلى الإمكانية التي منحوني إياها لعرض أبحاثي. كما أن السيد ديروش ساعدني فيما بعد على إعطاء نص المؤلف شكله النهائي، وإيجاد الحلول الملائمة للمشاكل التي كانت تعترضني، وذلك على امتداد جلسات طويلة جمعتنا معا.

على عاتقي دين خاص لصديقي شارل جينكاند، وهو أستاذ في جامعة جنيف، فهو ناقش معي الآراء الواردة في النص

الفرنسي في صيغته الأولى وراجعه وصححه. أوجه كل عبارات امتناني إليه وإلى السيدة روزماري غريملش التي قدمت لي مساعدة ثمينة عندما كنت بصدد تهيئ المحاضرات. وأخيرا، أعبر عن امتناني للسيد مروان عوض على الضيافة التي قدمها لي عندما كنت أحل بباريس والمناقشات الشيقة التي كانت تدور بيننا والتي تركت لي انطباعات أتعلق بها على نحو خاص.

تمهيد

مسألة العلاقة بين الشفوية والكتابة كما يمكن طرحها في المرحلة التي شهدت بدايات نشوء الأدب العربي، خاصة خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، أي القرنين الأول والثاني للهجرة، تبقى على درجة كبيرة من التعقيد ومن الصعب بمكان الإحاطة بها.

ويتعلق الأمر أولا بالقرآن. فليس من المستبعد أن يكون نبي الإسلام محمد قد أقدم على إملاء بعض السور وأن يكون في حوزة بعض الصحابة نسخا لها وذلك منذ وفاته بمدة يسيرة. وعندما شرع في جمع القرآن من طرف أبي بكر وعمر تم الاعتماد على كتابات سبق تدوينها على مواد مختلفة وعلى الرواية الشفوية أيضا. وحسب الاعتقاد السائد فلقد اتخذ القرآن صيغته النهائية ما بين عشرين وخمس وعشرين سنة بعد وفاة الرسول، وذلك إثر اختلافات نشأت داخل الأمة حوله.

العلاقة بين الشفوية والكتابة تبدو أكثر تعقيدا عندما يتعلق الأمر بالحديث. ففي حين دأب الصحابة القادرون آنذاك على القراءة والكتابة ومنذ البداية وبدون الإحساس بعدم مشروعية عملهم، على تدوين بعض أقوال محمد، لم يتوقف المحدثون

طوال القرن الثامن الميلادي وبعد ذلك بوقت كثير عن النقاش حول جواز تدوين الحديث أم لا. فكثيرون منهم أبدوا رفضهم لهذه الفكرة وذلك لأنه باعتقادهم لا يمكن أن يكون للدين الإسلامي كتاب آخر إلى جانب القرآن.

من الطبيعي أن يستشف من هذا الموقف المعارض أنه تم فعلا تدوين عدد من المعطيات، خاصة وأن هناك فريقا آخر ساند هذه الخطوة واتخذ كشعار له المبدأ القائل: «قيدوا العلم بالكتاب»[1]. علاوة على ذلك فالنصوص المرتبطة بأدب التراجم تشير عدة مرات إلى وجود كتب في حوزة المحدثين. فلقد قيل بأن الزُّهري (المتوفى سنة 124/ 742) وهو عالم عظيم الشأن ويعتبر حسب بعض الروايات من المناهضين لفكرة التدوين، كان يلجأ وعلى مستوى كبير، إلى تدوين الحديث وجمعه. وطبق مصادر أخرى فإنه أملى عددا كبيرا من الأحاديث، إلا أنه بعد وفاته لم يوجد بين الأشياء التي تركها سوى دفتر واحد يتضمن مدونات، وربما دفترين ليس إلا.

وحسب المعلومات التي وردت في أدب التراجم فظهور مؤلفات في مختلف مجالات المعرفة الخاصة بالعلوم العربية والإسلامية من صنف «تلك التي تجمع المواد وفق تقسيم منسق وحسب محتوياتها»، أي المصنفات، بدأ في أواسط القرن الثامن

---

(1) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص 68 وما يليها.

ملاحظة: الهوامش وعناوين المراجع كما نقدمها هنا ليست بالوفرة التي توجد بها في المؤلف الأصلي، وذلك على اعتبار أن القارئ العربي بإمكانه الاستغناء على جزء منها)

الميلادي. وحسب ما ورد في المصادر فبعض الكتاب «لم تكن لديهم كتب» واقتصروا في تدوين معارفهم على الاعتماد على ما كان مخزونا في ذاكرتهم.

وفي القرن التاسع الميلادي والإنتاج الأدبي قد بدأ في الظهور على نحو مكثف، كان من المعروف أن مجموعة من العلماء كانوا يلجؤون في تعليمهم إلى الإملاء الشفوي معتمدين في ذلك فقط على الذاكرة، وبأنهم كانوا يمتنعون بشكل مطلق عن الرجوع إلى الكتب. إلا أن هناك أقوالا أخرى تؤكد على أن هؤلاء العلماء أنفسهم كانوا يملكون في منازلهم مجموعة من «الكتب». وتجدر الإشارة أخيرا إلى أن ابن أبي شَيْبة (المتوفى سنة 235/ 849) وهو أحدْ مصنفي القرن التاسع الميلادي، يصرح في مطلع بعض فصول مؤلفه الضخم: «هذا ما حفظت...».

وعندما نتناول بالفحص الشعر والطريقة التي تمت بها روايته سنجد بأن الأمر لا يقل تعقيدا. فمما لا جدال فيه أن الشعر العربي القديم كان ينظم ويتلى ويروى مشافهة. الأمر الذي يفسر ظهور محاولات، وإن لم تحقق ما كانت تصبو إليه، قام بها باحثون أمريكيون[1] في نهاية القرن المنصرم وذلك قصد تطبيق نظرية «الشعر الشفوي» (oral poetry) كما ظهرت عند ميلمان باري و ألبيرت لورد على نماذج من القصيدة العربية القديمة.

وهذه النظرية تستند إلى الملاحظة التالية: هناك مجموعة من الملاحم وصلت إلينا مكتوبة، إلا أنه بإمكاننا الافتراض بأن لها

---

(1) Monrœ, *Oral Composition*; Zwettler, *The Oral Tradition*.

جذور في الثقافة الشعبية أي في الشفوية. وهذا يظهر من خلال استعمالها لصيغ تكرر باستمرار (formulaic diction/formularity). وبناء على هذا يمكن الاستنتاج بأن هذه الملاحم كانت في الأصل تُلقى مرتجلة.

وحتى الشعراء المحدثون الذين ظهروا في العصر العباسي، أي خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، كانوا يعتمدون على الرواة الذين جاؤوا بعدهم لحفظ أشعارهم وجمعها، وذلك على الرغم من أنهم، وهذا أمر من السهل تبيانه، كانوا يدونوا أشعارهم بخط يدهم. والمتنبي نفسه (المتوفى سنة 354/ 965) لم يهتم بتاتا بإذاعة النصوص التي كان يضمها ديوانه.

ومن جانب آخر نجد إشارات دقيقة إلى وجود دواوين شعرية تم فعلا تدوينها في مرحلة مبكرة، على كل حال قبل أواسط العهد الأموي، ويتعلق الأمر بقصائد لا يمكن التشكيك في صحتها، كما هو الحال، على سيبل المثال، بالنسبة لإحدى نقائض الفرزدق (المتوفى سنة 112/ 730). وكيفما كان الأمر، فالقصائد كانت دائما تنظم لتلقى شفويا.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الخلط، بل وفي بعض الأحيان التناقض، ترك انطباعات لدى النقاد الغربيين دفعت بهم إلى تناول إشكالية العلاقة بين الشفوية والكتابة بطريقة لا يمكن تقبلها إلا جزئيا، وفي بعض الأحيان لا يمكن تقبلها بتاتا. والوضع نفسه نلاحظه عند النقاد العرب المعاصرين وذلك على الرغم من أنه من بين ممثليهم، على الأقل في مجالي الشعر والتاريخ، يوجد اسمان قل نظيرهما وهما ناصر الدين الأسد وعبد العزيز الدوري.

اهتمام الغربيين بهذه الإشكالية العويصة بدأ في الظهور منذ القرن التاسع عشر الميلادي، ومن اللافت للإنتباه أن أول من تناولها بطريقة جادة وهو ألويس شبرينغر، قدم منذ البداية الأجوبة الأكثر إقناعا. فهو الذي اقترح التمييز الأساسي والذي غاب رغم ذلك كلية عن النقاش المحتد الذي شهده النصف الثاني من القرن المنصرم إلى حد توجب معه العمل على إخراجه إلى الوجود مرة أخرى.

فهو يقول في مؤلفه الضخم حول الرسول محمد[1] بأنه «علينا التمييز بين التدوين فقط قصد الاستعانة على الحفظ وبين تدوين دفاتر قصد استعمالها للتلقين وبين تأليف كتب قصد نشرها.» والمقال الذي كرسه لدراسة الحديث[2] يحتوي على أحكام في محلها حول الموضوع نفسه. فهو، على سبيل المثال، يلاحظ[3] بأن عمليات التدوين الأولى التي ظهرت في مجال الحديث كان الهدف منها هو «الاستعانة على الحفظ» ولم تكن «كتبا بالمفهوم الضيق».

وفي مرحلة لاحقة قام إيغناتس غولدتسيهر بتقديم لمحة أولية تشمل مختلف المراحل التي شهدها تطور الحديث[4] والتي يمكن التعامل معها على العموم على أنها صحيحة، وهي ما زالت إلى يومنا هذا محل إعجاب. إلا أنه تغاضى عن مرحلتين في هذا

---

(1) *Das Leben und die Lehre*, t. III, 2e éd., 1869, p. XCIII et s.

(2) *Ueber das Traditionswesen*, p. 5-6.

(3) المصدر نفسه، ص 5 وما يليها.

(4) *Ueber die Entwickelung des Ḥadith.*

المسار[1]: عمليات الجمع الأولى أي ما يسمى بمرحلة التدوين[2] والتي تمت بتحفيز من البلاط وعلى مستوى واسع، ومرحلة ما يسمى بالتصنيف[3] حيث كانت تُبوَّب المادة التي تم جمعها على نحو منسق.

غولدتسيهر وقبله شبرينغر كانا على حق في نعت الأحاديث المدونة في تلك المرحلة المتقدمة والتي ذكرت في المصادر المرتبطة بالتراجم، على أنها «سكريبتا [باليونانية]» أي أنها «مجرد مدونات وربما مجموعات تضم أحاديث متفرقة قصد استعمالها لأغراض شخصية لا غير[4].»

ولقد قام غولدتسيهر كذلك بتقديم وصف دقيق للنزاع الذي ظهر بين المحدثين حول مسألة تسجيل الحديث كتابيا[5]. وبالمقابل فهو كان مقتنعا بضرورة التعامل مع الأخبار المتعلقة بوجود مجموعات كبيرة ومُبوَّبة للحديث منذ القرن الثامن الميلادي على أنها مجرد خرافات ليس إلا. ففي حين أن المصادر المرتبطة بالتراجم تشير باستمرار إلى وجود هذه المجموعات قرنا من الزمن قبل البخاري (المتوفى سنة 256/ 870) ومسلم (المتوفى سنة 261/ 875)، ارتأى غولدتسيهر الاعتماد على تلك المصادر

---

(1) المصدر نفسه، ص 210 وما يليها.

(2) ابتداء من حوالي 700م-720م، حسب تقدير سيزغين، *GAS, I*، ص 55 وما يليها.

(3) ابتداء من حوالي 740م، سيزغين، المصدر نفسه.

(4) *Ueber die Entwickelung*, p. 196.

(5) المصدر نفسه، ص 196 وما يليها.

نفسها لنفي وجود المجموعات السابق ذكرها. فهي تشير إلى أن الأشخاص الذين تكفلوا بجمع الحديث كانوا لا يتوفرون على «أي كتاب»، وإلى أن روايتهم «كانت تعتمد فقط على الذاكرة[1].»

إلا إنه يُقر في الآن ذاته بوجود مجموعات ذات طابع فقهي في تلك الفترة كانت على شكل مصنفات منسقة، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لموطأ مالك بن أنس (المتوفى سنة 179/ 796). وبإمكاننا الرد عليه بقولنا بأنه بإمكاننا اعتبار قسم كبير من هذا المؤلف بمثابة جمع للحديث. في الحقيقة، كان من الصعب بمكان التوصل إلى معرفة دقيقة لطبيعة المصنفات الأولى التي ظهرت خلال القرن الثامن الميلادي[2]. وهذه المشكلة لم يتم حلها إلا في الآونة الأخيرة.

والملاحظ أن الآراء التي قدمها غولدتسيهر سيطرت تقريبا بشكل كلي على البحث في العالم الغربي إلى حدود الستينات من القرن المنصرم. يوسف شَخت يعتبر في مؤلفه **أصول الفقه الإسلامي** والذي لا يرتبط بشكل خاص بمسألة الرواية الشفوية أو الكتابية للحديث، وفي دراسات أخرى[3] آراء غولدتسيهر بمثابة بديهيات لا تقبل النقاش.

والأكثر من هذا، فلقد تم الرجوع لأطروحات غولدتسيهر لتفسير ظهور أشكال أخرى من الإنتاج المعرفي يعتمد فيها هي

---

(1) المصدر نفسه، ص 212 وما يليها.

(2) أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(3) *On Mûsâ b. 'Uqba's Kitâb al-maghâzî*, p. 290 et s.

الأخرى، كما هو الشأن بالنسبة لعلم الحديث، على الإسناد، كالتاريخ[1]، وتاريخ الأدب، وتفسير القرآن، . . . إلخ. ومن النتائج التي أسفرت عنها هذه الدراسات تقييمات مغلوطة ومتناقضة للمصادر التي اعتمدها المصنفون الكبار في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. وهكذا تم اعتبار المصادر التي استند إليها الطبري (المتوفى سنة 310/ 923) في كتابة مؤلفه الضخم المكرس لتاريخه الجامع من طرف جان سوفاجي[2] على أنها ذات طابع «شفوي». وعلى النقيض من ذلك يذهب رودي بارت، كاتب المقال المخصص للطبري في الطبعة الأولى للموسوعة الإسلامية، إلى أن مصادر مؤلف الطبري تنقسم إلى «روايات شفوية» و«مصادر مكتوبة» ويعني بهذه الأخيرة كتبا[3].

وتجدر الإشارة إلى أن مارتين هارتمان[4] وهو معاصر لغولدتسيهر، سبق له أن عارض مواقف هذا الأخير حول البدء المتأخر لحركة التصنيف، أي فقط في القرن التاسع الميلادي، وذلك دون أن يجد أي صدى لدى الباحثين. فهو يشير إلى وجود قسم من مصنف عبد الله بن المبارك (المتوفى سنة 181/ 797) والذي تم الاحتفاظ به من طرف الرواة اللاحقين. بل وحتى

(1) على سبيل المثال، Schacht, *On Mûsâ*

(2) *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, p. 29.

(3) بإمكاننا اليوم القول بأن الطبري اعتمد أساسا على كتابات دونت أثناء الدروس وكتابات بإمكاننا نعتها بأنها «أدب مدرسي مكرس للتدريس وموجه للإلقاء الشفوي». أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(4) *Die arabischen Handschriften*, p. 240 et s.

المراجعة التي قام بها غولدتسيهر نفسه لمواقفه الأولى لم تحظ بالاهتمام الذي كانت تستحقه[1]. فهو يقر بوجود على الأقل كتاب مخصص للحديث في القرن الثامن الميلادي والذي تم تقسيمه إلى أبواب، وهو مصنف وكيع بن الجراح (المتوفى سنة 197/ 812). ولقد تم فعلا ذكر هذا الأخير في مسند أحمد بن حنبل (المتوفى سنة 241/ 855) والذي تطرق إليه غولدتسيهر في المقال ذاته. وانطلاقا من هذا يؤكد هذا الأخير بأنه يجب التخلي عن الرأي الذي سبق له أن تبناه هو نفسه والقائل بأن وكيع كان لا يروي الأحاديث إلا شفويا ودون اللجوء إلى كتب. ستسنح لنا الفرصة في مكان لاحق لتبيان بأن هذين الموقفين المتناقضين في الظاهر من هذا المحدث قد يلتقيان عندما نصب اهتمامنا على سبل الرواية المتبعة آنذاك في البصرة[2].

عندما يتعلق الأمر بالدراسات التي اهتمت بعلاقة الشفوية بالكتابة في رواية الشعر خلال النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، أي المرحلة التي تم تعريفها في مجال العلوم التقليدية بمرحلة «التصنيف»، نلاحظ بأنها هي الأخرى غير مقنعة. فريجي بلاشير[3] رفض كليا احتمال كون «الرواة الكبار» (أبو عمرو بن العلاء، حمَّاد الراوية، . . . إلخ) يعتمدون على الكتابة لحفظ الأشعار والروايات التي كانت في حوزتهم. في حين قام الجيل

---

(1) *Neue Materialen*, p. 469 et s., p. 500, n. 1.

(2) أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(3) *Histoire de la littérature arabe*, p. 100 et s., 136.

الثاني من العلماء كالأصمعي (المتوفى سنة 213/ 826) وأبي عُبَيدة (المتوفى حوالي سنة 207/ 822) وآخرين بكتابة المادة التي كانوا يروونها في «مؤلفات مكتوبة»، وقام تلامذتهم بدورهم بتوصيل هذه الكتب «بوساطة تفاسير شفوية» إلى المصنفين، والذين يعتبر أبو الفرج الأصفهاني (المتوفى سنة 356/ 967)[1] أشهرهم.

سنرى في مكان لاحق بأنه روي عن حماد والذي يعتبر من «أكبر الرواة» والذي اعتاد الاعتماد على الشفوية في رواياته، بأنه كان يدون المواد التي كان يتوفر عليها والمتعلقة بالقبائل وأشعارهم في كتب، إلا أنه كان يحتفظ بها عنده ولا يلجأ إليها إلا للاستعانة على الحفظ[2].

وانطلاقا من الستينات من القرن المنصرم اضطر علم الإسلاميات إلى اتخاذ منحى آخر، بل وإلى الدخول في نقاشات مع نظريات أخرى تدافع عن وجهات نظر مختلفة، والسبب في ذلك يرجع إلى ظهور مؤلفين ضخمين وهما **دراسات في المخطوطات العربية** وهو من تأليف نابيا أبوت[3] **وتاريخ الأدب العربي** من تأليف فُؤات سيزغين[4]. وهذان الباحثان يدافعان معا عن النظرية القائلة بأن العرب كانوا يستعملون الكتابة على نحو غير منظم لكتابة الشعر، وذلك منذ الجاهلية. وحسب تقديرهما

---

(1) المصدر نفسه، ص 136.

(2) أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(3) الأجزاء I-III، شيكاغو، 1957-1972.

(4) الأجزاء I-IX، ليدي، 1967-1984.

فالعرب أنتجوا «أدبا» لم يكف عن النمو منذ ظهور الإسلام وتحت حكم الأمويين، أي ما بين 630 م و750 م، كما أن هناك عدة علوم بلغت مرحلة عالية من التطور خلال القرن الثامن الميلادي.

سيزغين، والذي يجب علينا فحص آرائه على نحو أكثر دقة، يذهب، معتمدا في ذلك على بعض العلماء التقليديين، إلى أن علم الحديث ومعظم العلوم العربية والإسلامية الأخرى، قد تشكلت تقريبا بطريقة متوازية ووفق التطور العضوي التالي: كتابة (التحرير كتابيا)، ثم تدوين (الجمع لأهداف محددة)، ثم تصنيف (مؤلفات مشكلة على نحو منسق)[1]. وعلى حسب تقديره، فالكتب كاملة الشكل والمبنى ظهرت ليس فقط خلال مرحلة التصنيف، بل وقبلها بكثير. فمن المحتمل أن يكون عبد الله بن العباس (المتوفى حوالي سنة 68/ 687)، على سبيل المثال، وهو ابن عم الرسول ويفترض أنه هو المؤسس لعلم تفسير القرآن، قد «قام هو بنفسه بكتابة» تفسير للقرآن[2].

يقبل سيزغين بكون معظم الكتب التي ألفت خلال تلك المرحلة قد ضاعت، إلا أنه يؤكد أنه بإمكاننا، في غالب الأحيان، استرجاعها كلية، وفي بعض الأحيان بصيغتها الحرفية، وذلك بالرجوع إلى المصنفات التي ظهرت خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، والاعتماد على نماذج من الإسناد والتي تمكننا من تتبع سلسلة الرواة، وعلى المنهج الدقيق الذي تمكن

(1) الجزء الأول، ص 55 وما يليها.
(2) المصدر نفسه، ص 27.

سيزغين من التوصل إليه والذي يعرضه على نحو مفصل[1]. ويشير سيزغين كذلك إلى اكتشاف عدة كتب قديمة **كتفسير مُجاهد** (المتوفى سنة 104/ 722)[2] **وكتاب الغارات لأبي مِخنف** (المتوفى سنة 157/ 774)[3] واللذين يعتبران من المصادر التي اعتمدها المُصنفون في وقت لاحق.

ظهور هذه النظرية التي تفتح آفاق جديدة والإعلان عن اكتشاف مؤلفات ترجع إلى القرنين السابع والثامن الميلاديين، كان من شأنهما أن يمهدا الطريق أمام مجموعة من الأبحاث تهدف إلى وضع نظرية سيزغين محل اختبار. وتجدر الإشارة إلى أن النتائج التي توصلوا إليها لا تتفق إلا بشكل جزئي مع تلك النظرية.

مما لا شك فيه أنه بدأ يتضح أكثر فأكثر بأن الأساليب المتبعة لتلقين العلوم الإسلامية لجأت منذ القدم إلى الكتابة وبأن مختلف العلوم تطورت تقريبا بطريقة متزامنة وإن ربما لم تكن على النحو التبسيطي الذي يؤكد عليه سيزغين. وعلى كل حال بدأت مصنفات الحديث المُبوبة بالظهور منذ عهد مالك. فالروايات اللاحقة مكنت من الاحتفاظ **بالجامع والتفسير** المنسوبين إلى معمر بن راشد (المتوفى سنة 154/ 770) وبقسمين من مصنف عبد الله بن المبارك (المتوفى سنة 181/ 797) وهما **كتاب الزهد وكتاب الجهاد**. وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، يجب اعتبار الموقف الذي اتخذه غولدتسيهر في بادئ الأمر متجاوزا.

---

(1) المصدر نفسه، ص 82 وما يليها.

(2) المصدر نفسه، الجزء الأول ص 19 وما يليها وص 29.

(3) المصدر نفسه ص 309.

بالإضافة إلى هذا تمكن الباحثون، معتمدين في ذلك على المقارنة لمختلف الروايات التي وردت لنفس المأثورات كما جاءت في مصنفات القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، من إظهار تباينات فيما بينها، بحيث تصبح نظرية سيزغين القائلة بأن هذه النصوص قد تم نقلها حرفيا من مراجع مدونة، لا أساس لها من الصحة.

والنتيجة الأهم التي توصل إليها هؤلاء الباحثون هي أن المصادر التي افترض سيزغين أنها اعتمدت في تأليف الكتب التي ظهرت فيما بعد، من الصعب التعامل معها على هذا الأساس، وذلك على اعتبار أنها تبقى على أكبر تقدير، مجرد روايات ظهرت في وقت لاحق تناقلها التلاميذ جيلا بعد جيل، أو روايات لتلك المصادر أعيدت صياغتها وتبقى محتوياتها إما بعيدة عن المصنفات التي ظهرت فيما بعد أو فقط قريبة منها على نحو جزئي.

وهذا يظهر جليا في تفسير مُجاهد. فالفحص الدقيق الذي قام به كل من غورغ شتوت[1] وفريد ليمويس[2] له يظهر بأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون من تأليف هذا المفسر القديم والذي جاء ذكره على نحو مكثف في المراحل اللاحقة، وبأنه يجب التعامل معه على أنه مصنف ظهر في القرن التاسع الميلادي ويضم إلى جانب مرويات منسوبة إلى مجاهد مواد أخرى تتعلق بالتفسير والتي لا يمكن عزوها إليه.

---

(1) *Die Uberlieferung des Korankommentars Muğâhid b. Ğabrs.*

(2) 1075 *Tafsîr of the Cairene Dâr al-kutub and Muğâhid's Tafsîr.*

بالإضافة إلى هذا تبين أن كتاب **الغارات** المنسوب إلى المؤرخ أبي مِخنف هو في الحقيقة قسم مرتبط بموضوع الغارات ينتمي إلى كتاب **الفتوح** لابن أعثم الكوفي (المتوفى بعد سنة 204/ 819) حيث توجد أخبار ينسبها هذا الأخير على نحو حصري إلى أبي مِخنف[1].

ومن المثير للعجب هو أنه في جامعة فرانكفورت-سور-لومان حيث يدرس سيزغين، يوجد مستعرب آخر وهو رودلف زلهايم، كرس أبحاثه لدحض نظرية زميله والمتعلقة بظهور الاعتماد على الكتابة في العلوم العربية في وقت مبكر. الدراسات التي قام زلهايم بنشرها[2] وخاصة الأطروحات التي هيئها الطلبة تحت إشرافه، سواء لنيل شهادة الدكتوراه أو للحصول على التأهيل، تظهر بأن المصنفات المتأخرة والتي ألفها كل من الطبري وابن عبد ربه (المتوفى سنة 328/ 940) استقت مادتها من مواد توصل بها المؤلفان مشافهة.

وحتى في هذا السياق فالنتائج التي تم التوصل إليها لا تدعم الأطروحات التي كانت سببا في انطلاقها إلا بشكل جزئي. فهي تظهر مرة أخرى بأن المصنفات التي ظهرت في مراحل متأخرة ليست كما كان يفترض سيزغين مجرد نسخ حرفية وكاملة للمصادر التي اعتمدتها. فلقد توصل سدون م. السموك[3] إلى أنه من المستحيل استرجاع سيرة محمد لإبن إسحاق بشكلها الحرفي كما

---

(1) U. Sezgin, *Abû Mihnâf Ibrâhîm b. Hilâl aṯ-Ṯaqafî.*

(2) *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, I, p. 33 et s.

(3) *Die historischen Überllieferungen nach Ibn Isḥâq*, p. 162.

وردت في **كتاب المغازي** الذي ألف في القرن الثامن الميلادي والذي تم استعمال جزء كبير منه من طرف مؤلفين لاحقين وعلى رأسهم ابن هشام والطبري. فإذا فحصنا الأخبار المنسوبة لابن إسحاق كما وردت عند هؤلاء المؤلفين سنلاحظ بأنها تتناقض فيما بينها بشكل مثير للتساؤل.

في دراسة أخرى قام بها شتيفان لودر[1] يتبين بأن جزءا من «الكتب» المنسوبة إلى الهيثم بن عدي (المتوفى سنة 207/ 822) في مصنفات متأخرة (البلاذُري، الطبري، ... إلخ) هي في واقع الأمر معطيات حصل عليها الهيثم ورواها خلال الدروس التي كان يلقيها والتي لم تجمع على شكل مؤلف إلا فيما بعد، أي خلال مراحل الرواية التي مرت بها[2]. بالإضافة إلى هذا تمكن الباحثون من الحصول على أخبار تثبت بأن المصنفات المتأخرة اعتمدت على مصادر مكتوبة. وهكذا يتبين أنه بالإضافة إلى المواد التي كان يتم تداولها عن طريق التلقين، وجدت مؤلفات للهيثم «نشرها» لا على شكل كتب يمكن للقراء الإطلاع عليها، ولكن شفويا أثناء الدروس التي كان يلقيها[3].

علاوة على ذلك أظهر والتير ويركمايستر بأن المصنَّف الموسوعي الذي ألفه ابن عبد ربه، أي **كتاب العقد الفريد**، اعتمد على الأقل في جزء كبير منه على مصادر مكتوبة، وحتى عملية النقل التي مكنت من تلقي المصادر التي اعتمد عليها كتاب

---

(1) *Das Korpus al-Haiṯam ibn ʻAdî.*

(2) المصدر نفسه، ص 245.

(3) المصدر نفسه، ص 146، 176، 198، 234.

العقد الفريد والتي يُعتقد بأن الاستفادة منها «لم تتجاوز حلقات الدروس»، تمت باللجوء إلى حد ما إلى الكتابة[1].

من بين الأبحاث التي هيأت في مؤسسات جامعية أخرى وبعيدا عن هذه النقاشات، تجدر الإشارة إلى الدراسة التي قام بها هريبرت هورست من جامعة بون حول المصادر التي اعتمدها الطبري في تأليف تفسيره[2]، وإلى الدراستين اللتين أنجزهما كل من مانفريد فلايشهامر[3] وشباستيان غونتر[4] من جامعة هال-سور-سال. الأولى كرست للمصادر التي اعتمدها أبو الفرج الأصفهاني في تأليف **كتاب الأغاني**، والثانية للمصادر التي اعتمدها المؤلف ذاته في **كتاب مقاتل الطالِبيين**. وتجدر الإشارة إلى أنه في أبحاث لاحقة لاحظ غونتر أن تأليف **كتاب مقاتل الطالِبيين** اعتُمِد فيه على مصادر يمكن تصنيفها على أنها تحتل مكانة وسطية بين «كتابات دونت أثناء الدروس» وكتب «كاملة الشكل والمبنى»[5].

---

(1) *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al ʿIqd al-farîd*, p. 348, 465 et s.

(2) *Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarîs.*

في ختام الدراسة التي كرسها للمصادر التي اعتمدها الطبري لتأليف تفسيره، يلاحظ هورست بأنه «في غالب الأحيان لا يتعلق الأمر على أكبر احتمال وفي نهاية الأمر، إلا بكتابات دونت أثناء الدروس قصد الاستعانة على الحفظ.» (ص 307).

(3) *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Aġânî.*

(4) *Quellenuntersuchungen zu den "Maqâtil aṭ-Ṭâlibiyyîn".*

(5) *New Results in the Theory of source-Criticism*, p. 192-212, cf. p. 197-199.

يستنتج من هذه المساهمات ومن تلك التي قام بها لودر وويركمايستر الخلاصة الواضحة التالية: لا يمكن اختزال الخصوصيات التي اتسم بها نقل العلوم العربية والإسلامية خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة إلى هذه الثنائية شفوية/كتابة، فنحن إزاء ظاهرة منفردة تتطلب دراسة ووصفا دقيقين.

ولقد حاولت خلال أبحاثي التي استغرقت ما يربو على عشرين سنة أن أحدد هذه الإشكالية وأن أحيط بها من كل الجوانب متقدما خطوة تلو الأخرى، معتمدا على دراسة نقدية وتقييم جديد للأبحاث التي أنجزت فيما سبق. والنتيجة التي توصلت إليها هي أنه لحل هذه المسألة يجب التخلص من ثنائية شفوية/كتابة، وتبني أطروحة شبرينغر والتي تقول كما سبق أن رأينا، بضرورة التمييز بين الكتابات المدونة خلال الدروس والدفاتر المستعملة في سياق تعليمي محض والكتب كاملة الشكل والمبنى[1].

في دراسة أخرى كرستها لمواضيع مختلفة من بينها كتاب سيبويه - والذي يمكن اعتباره بحق أول كتاب تم تأليفه في العلوم العربية والإسلامية - استعملت الثنائية المأخوذة من اليونانية سينغرامّا/ هيبومنيما[2]. النقاش الذي دار بين المُحدثين حول جواز تدوين الحديث والذي تطرقت إليه في مقال ثالث مكنني من الحديث على عدة جوانب من بينها الأسباب التي دفعت بالكثير

---

(1) *Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung.*

(2) *Weiteres zur Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung.*

من العلماء خلال القرن الثامن الميلادي وحتى في مرحلة لاحقة إلى مناهضة فكرة اللجوء إلى الكتابة[1].

علاوة على ذلك، تمكنت في مساهمة رابعة من تقديم مجموعة من الملاحظات حول مفهومين مختلفين وهما «الكتابة» والتي لا تعني إلزاميا تأليف كتاب قصد «نشره»، و«النشر» الذي تم مدة طويلة فقط «عن طريق الشفوية»[2]. وأخيرا، تم التطرق إلى مسألة التغييرات التي طرأت على بعض المواد أثناء روايتها وذلك في كتاب[3] حاولت فيه كذلك التحقق من صحة هذه الروايات خاصة تلك منها المتعلقة بسيرة محمد. النتائج التي توصلت إليها في هذه الأبحاث تم جمعها في هذا الكتاب على نحو منسق وأضفت إليها دراسة معمقة للقرن التاسع الميلادي حيث ظهرت مجموعة من الكتب بالمفهوم الكامل لكلمة كتاب.

ويجب في الأخير الإشارة إلى ملاحظة تتعلق بالمنهجية المتبعة[4] والأمر يتعلق بالمصادر التي نعتمدها في أبحاثنا وبالطريقة التي نتعامل بها معها. الروايات التي وصلتنا على سبيل المثال حول حياة وأقوال الرسول وجمع القرآن وبصفة عامة جميع الأحداث التي شهدها القرن السابع الميلادي ومعظم تلك التي دارت في القرن الذي يليه، لا تنتمي إلى العصر الذي وقعت فيه

---

(1) *Mündliche Thora und ḥadīṯ: Überlieerung, Schreibverbot, Radaktion.*

(2) *Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion.*

(3) *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung.*

(4) انظر مقدمة *Charakter und Authentie* خاصة ص 9 وما يليها.

الأحداث ذاتها، ولكنها تبق مجرد مرويات تم تناقلها على نحو خاص وذلك عن طريق المجالس والحلقات العلمية والتي كان يتكفل العلماء المسلمون بتنظيمها. وعملية الجمع لتلك الروايات لم تتم إلا خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. يصبح من الواضح إذن أن المسافة الزمنية التي تفصل بين ظهورها وعملية تدوينها بصفة نهائية غالبا ما تتراوح بين القرن والقرنين، بل وأكثر من ذلك في بعض الأحيان.

فأقدم مصدر نتوفر عليه فيما يتعلق بالجمع النهائي للقرآن والذي تم تحت خلافة عثمان (حكم من سنة 23/ 644 إلى سنة 35/ 656)، هو، على حدود معرفتنا، **كتاب الردة والفتوح** لسيف بن عمر (المتوفى حوالي سنة 184/ 800) [1]. بالإضافة إلى هذا فالمصدر الأكثر ورودا في المؤلفات المتعلقة بهذه المرحلة الهامة من تاريخ الإسلام هو **صحيح البخاري**[2]، والذي ظهر في مرحلة متأخرة بالنسبة للأول.

والمصدران كلاهما استقى مادته من شهادات توصل بها مؤلفاهما كما هو الشأن بالنسبة للمرويات بصفة عامة، عبر الإسناد، أي بتحديد سلسلة الرواة (سيف عن محمد وطلحة، قال...). وتجدر الإشارة إلى أننا لم نتوصل بمخطوطات كتبت اعتمادا على النسخة الأصلية لـ«كتاب» سيف، والذي يرجع إلى القرن الثامن الميلادي ولا توجد له إلا رواية متأخرة ظهرت ثلاثة

---

(1) سيف، **كتاب الردة**، ص 48، 50، 52.

(2) البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن.

أجيال بعد وفاة المؤلف[1]، أي أنها ليست بأقدم من **صحيح البخاري**[2].

هل بإمكاننا الاستفادة من هذه المصادر المتأخرة ونحن واثقون من صحة ما ورد فيها؟ يمكن تقسيم الأجوبة التي ظهرت في هذا المجال عند الأوروبيين إلى اتجاهين اثنين. هناك فريق من الباحثين يرفض كليا أو تقريبا كل ما ورد فيها. ولتبرير هذا الموقف النقدي، بل وحتى النقدي المتشدد، فإنهم يشيرون من جهة، إلى طول المدة الزمنية التي استغرقها توالي الروايات وإلى عدم وجود أي سلطة كفيلة بمراقبة طرق روايتها، ومن جهة أخرى، إلى الاختلافات والتناقضات العديدة التي توجد فيها، وإلى الحكايات الواردة فيها والقريبة من الخرافة، وإلى الأخبار المبنية على سوء تفاهم خارق، وإلى الأخطاء الواضحة، هذا

---

(1) هذه المجموعة من الأخبار تنسب إلى سيف، وكل خبر منها يبدأ بالإسناد التالي: «حدثني الساري، قال: حدثني شعيب، قال: حدثني سيف عن...». والإسناد ذاته يلجأ إليه الطبري لتقديم المعطيات المنسوبة لسيف بن عمر، cf. *GAS* I، ص 311. إلا أن الطبري لا يقوم بنقل الرواية المتعلقة بجمع القرآن.

(2) نشير في دراستنا كذلك وكلما سنحت الفرصة بذلك إلى مؤلفات أخرى تتعلق بالسير ظهرت في مراحل متأخرة كسير الذهبي (القرن الرابع عشر الميلادي) وتهذيب ابن حجر العسقلاني (القرن الخامس عشر الميلادي). وهذه المصادر تكتفي عادة بنقل ما سبق وأن ورد عند الكتاب السابقين، أمثال ابن سعد والفسوي وآخرين، هذا على الرغم من وجود بعض الاختلافات في الروايات، وهذا أمر طبيعي. وقرارنا بعدم ترك هذه المصادر جانبا يرجع إلى احتفاظها بشكل مركب وسهل الاستعمال لعدة معطيات وردت على نحو متفرق في المصادر السابقة.

بالإضافة إلى وجود حكايات لا يمكن تصديقها، إلى غير ذلك[1].

أما فيما يخص المعلومات التاريخية الواردة فيها فلقد أقدم كل من ليوني كاتاني[2] وهنري لمانس[3] في مطلع القرن العشرين على التشكيك بشدة في صحتها. وفي أواسط القرن ذاته اتخذ كل من يوسف شخت[4] وريجي بلاشير[5] موقفا مشابها. نفس الشيء في الوقت الحاضر بالنسبة لباحثين أمثال دجون فانسبروغ[6] وميكاييل كوك[7] وباتريسيا كران[8]. ففانسبروغ على سبيل المثال يرفض الأخبار الواردة على أنها تاريخية والمتضمنة في مختلف الروايات التي وردت حول جمع القرآن، ويقدم فرضية أخرى مفادها أن هذا الجمع لم يكتمل بصفة نهائية إلا في أواخر القرن الثامن الميلادي، بل وربما في بداية القرن التالي. هذا في حين أكد باحثون أوروبيون آخرون بأن الروايات التي وصلتنا بإمكانها الخضوع إلى دراسة نقدية من شأنها تمكيننا من التمييز بين الأخبار والحكايات التي يمكننا الاعتماد عليها والباقي.

---

(1) Cf. Crone, *Slaves*, p. 11 et s., p. 4.

(2) *Annali* I, p. 28 et s., et p. 57 (Introduzione).

(3) في مقاله «القرآن والسنة».

(4) في مقاله (فيما يتعلق بالتاريخ) *On Mûsâ b. 'Uqba's Kitâb al-Maghâzî*
انظر كذلك مؤلفه (فيما يتعلق بالفقه) *The Origins*

(5) في مؤلفه *Le Problème de Mahomet* (فيما يتعلق بالسيرة).

(6) (فيما يتعلق بالروايات المرتبطة بجمع النص القرآني) *Quranic Studies*
و *Sectrian Milieu*

(7) *Muhammad*, p. 61 et s., *Early Muslim Dogma*.

(8) *Meccan Trade*.

والصعوبة التي تظهر في هذا الإطار تتعلق بضرورة وجود معايير ملائمة يمكن الركون إليها. بإمكاننا الأخذ بعين الاعتبار وجود نزعات سياسية أو مذهبية واستعمالها كمقياس لتقييم الأخبار. ويجوز لنا رفض أو على الأقل التعامل بحذر مع الروايات التي تنزع إلى مناصرة العباسيين أو أتباع علي. المنهج ذاته تبناه أغلب أكبر العلماء الوضعيين في القرن التاسع عشر والباحثون الذين ساروا على منوالهم في القرن العشرين، كما هو الشأن بالنسبة لثيودور نولدكه[1] وغوتهيلف بيرغتراسر وأوتو بريتزل، مؤلفي كتاب بالغ الأهمية، ألا وهو **تاريخ القرآن**[2]. وفي الوقت الحاضر قام كل من مونتغومري وات[3] وروبيرت ب. سيرجان[4] هما كذلك بتشكيل مبدإ منهجي يعتقدان أنه كفيل بتقييم علم التاريخ: «بإمكاننا التعامل بكل ثقة مع كل مصدر أو رواية لا نجد فيها ما من شأنه أن يدفعنا إلى رفضها كليا أو جزئيا كالخرافات والتناقضات الواضحة، واعتبارها صحيحة.»

ونظرا للطابع الخاص لأساليب النقل المتبعة في الإسلام، فإن مايكل كوك وهو من ممثلي المدرسة المتشددة في موقفها النقدي، قد قدم اقتراحا مناقضا لهذا المبدإ[5]: «ربما سنكون

---

(1) أنظر خاصة مقاله *Die Tradition über das Leben Muhammeds*. وتعليقه على *Annali* de Caetani

(2) *Geschichte des Qorans.*

(3) *The Reliability*, p. 32.

(4) *Meccan Trade*, p. 472 et s.

(5) *Muhammad*, p. 67.

والصعوبة التي تظهر في هذا الإطار تتعلق بضرورة وجود معايير ملائمة يمكن الركون إليها. بإمكاننا الأخذ بعين الاعتبار وجود نزعات سياسية أو مذهبية واستعمالها كمقياس لتقييم الأخبار. ويجوز لنا رفض أو على الأقل التعامل بحذر مع الروايات التي تنزع إلى مناصرة العباسيين أو أتباع علي. المنهج ذاته تبناه أغلب أكبر العلماء الوضعيين في القرن التاسع عشر والباحثون الذين ساروا على منوالهم في القرن العشرين، كما هو الشأن بالنسبة لثيودور نولدكه[1] وغوتهيلف بيرغتراسر وأوتو بريتزل، مؤلفي كتاب بالغ الأهمية، ألا وهو **تاريخ القرآن**[2]. وفي الوقت الحاضر قام كل من مونتغومري وات[3] وروبيرت ب. سيرجان[4] هما كذلك بتشكيل مبدإ منهجي يعتقدان أنه كفيل بتقييم علم التاريخ: «بإمكاننا التعامل بكل ثقة مع كل مصدر أو رواية لا نجد فيها ما من شأنه أن يدفعنا إلى رفضها كليا أو جزئيا كالخرافات والتناقضات الواضحة، واعتبارها صحيحة.»

ونظرا للطابع الخاص لأساليب النقل المتبعة في الإسلام، فإن مايكل كوك وهو من ممثلي المدرسة المتشددة في موقفها النقدي، قد قدم اقتراحا مناقضا لهذا المبدإ[5]: «ربما سنكون

---

(1) أنظر خاصة مقاله *Die Tradition über das Leben Muhammeds*. وتعليقه على *Annali* de Caetani

(2) *Geschichte des Qorans.*

(3) *The Reliability*, p. 32.

(4) *Meccan Trade*, p. 472 et s.

(5) *Muhammad*, p. 67.

للأحداث لأنها غير موجودة. ومن ثمة، لا يبق لنا سوى اللجوء إلى الروايات التي وردت في المصادر العربية المتعلقة بالتراجم والتي ظهرت في مرحلة لاحقة. وفيما يخص هذه النقطة الأخيرة فإن المسافة الزمنية التي تفصل بين الأحداث والروايات التي تتحدث عنها أقل شأنا من تلك التي توجد بين جمع القرآن والروايات المتعلقة به. وهكذا فابن سعد والذي عاش تقريبا بين 168/ 784 و230/ 845 وتكفل بترجمة حياة ابن إسحاق وتحدث عن ظهور مؤلف هذا الأخير المخصص لحياة الرسول وعن الطرق التي تمت بها روايته، عاش حوالي ثمانين عاما بعد ابن إسحاق.

بالإضافة إلى هذا فالنقط الأساسية التي نجدها في الروايات التي ظهرت في القرن التاسع الميلادي والمتعلقة بالطرق التي كانت في السابق متبعة في التلقين والرواية، تأكدت صحتها من خلال النتائج التاريخية التي نتجت عنها، و يتعلق الأمر بالممارسات اللاحقة والتي نتوفر في شأنها على روايات مزامنة للأحداث وببعض الروايات الأخرى الخاصة بالنقل عن طريق المخطوطات كما ظهرت في مرحلة لاحقة، أو بالمفاهيم المرتبطة بالإسناد كعبارة «أخبرني فلان. . .»، والتي تستعمل حتى عندما يتعلق الأمر بكتب كاملة الشكل والمبنى. وهذه الروايات لا يمكن تفسيرها على نحو نهائي إلا بالرجوع إلى مصادر مرتبطة بالمرحلة السابقة.

عندما يذكر ابن أبي شَيْبة في مطلع بعض فصول كتابه **المصنف**: «هذا ما حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»، نستنتج بأنه في المرحلة وفي الوسط الذي كان يكتب فيه، أي

الكوفة، كان من الشائع، وربما من اللازم تقديم كتب الحديث ليس على أنها مؤلفات مدونة، أي كما نعرفها الآن، ولكن على أنها مجرد كتابات حررت فقط لتسهيل عملية الحفظ. وهذه النقطة تثبت صحة الروايات المرتبطة بالتراجم والتي مفادها أنه في المراحل السابقة كان التسجيل الكتابي للعلوم مرفوضا في الكوفة.

ويجب علينا افتراض وجود نقاش بين المحدثين في هذا الشأن، هذا حتى في حالة عدم وجود شهادات لاحقة تؤكد ذلك. كما يجب علينا كذلك افتراض بأن ابن إسحاق تمكن من إعطاء مؤلفه **كتاب المغازي** شكله النهائي وذلك حتى في حالة عدم وجود المعلومات التي أمدتنا بها كتب التراجم والتي تؤكد على ذلك. فشكل الكتاب الذي تم تناقله بين الكتاب اللاحقين يظهر على الرغم من التباينات التي تضمنها والتعدد الكبير للروايات بأننا بصدد مؤلف تمت صياغته على نحو منسق يميزه على باقي المصنَّفات المعاصرة له.

وهكذا يصبح بإمكاننا اعتبار المصادر التي نعتمدها ليس فقط كمجرد مرويات، كما كانت تعتبر خلال مدة طويلة من الزمن، بل كوثائق علمية. مما لا جدال فيه أنه يستحيل علينا الحصول منها على معلومات دقيقة وثابتة كتلك التي كان بإمكاننا الحصول عليها من مصادر مزامنة للأحداث، إلا أنه إذا تمكنا من التعامل معها بطريقة رشيدة، ومن أخذ مميزاتها الخصوصية بعين الاعتبار، فهي قادرة على إمدادنا بدلائل وقرائن قوية فيما يتعلق بنقط في التحليل كانت ستبقى مجرد فرضيات أو مضاربات.

الفصل الأول

الشفوية والكتابة في الجاهلية والقرون الأولى للإسلام

العقود والمعاهدات والرسائل

يمكن اعتبار القرآن أول كتاب ظهر ليس فقط في الإسلام ولكن في الأدب العربي كذلك. ولكن هذا لا يعني بأن اللجوء إلى الكتابة كان منعدما في مرحلة ما قبل الإسلام. فاستعمال الكتابة في الجزيرة العربية لتحرير العقود والمعاهدات والرسائل ووثائق أخرى، كان شائعا في مرحلة ما قبل الإسلام، أي ما يعرف بالجاهلية. فمما لا جدال فيه أنه في بدايات نشوء الإسلام كانت هناك معاهدات ورسائل ووثائق أخرى مكتوبة. فالقرآن نفسه يحض على اللجوء إلى كاتب لكتابة الإقرارات بالدين: «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق [...]» (البقرة، الآية 281).

ولا يجب كذلك أن ننسى صحيفة المدينة (دستور المدينة) المعروفة والتي ليست في الحقيقة إلا مجرد تركيب لثمان

وثائق[1]، والتي كانت تنعت في عهد الرسول فقط بـ«الكتاب»، وابن إسحاق في مؤلفه المكرس للسيرة النبوية يستعمل المصطلح ذاته: «وكتب رسول الله صلى عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والأنصار[2].» وتبدأ هذه الوثيقة كالتالي: «هذا كتاب من محمد النبي صلى عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، . . . إلخ[3].» يجب كذلك ألا ننسى معاهدة الحديبية المعروفة (6/ 628)[4] والتي تم عقدها بين محمد وأهل مكة، وفي النهاية الرسائل المتعددة التي بعثها الرسول إلى بعض القبائل العربية[5]. لنا عودة إلى هذه النقطة.

الشعر المنتمي للمرحلة ذاتها يثبت بدوره وجود معاهدات مكتوبة كما يشهد على ذلك الشاعر المدني قيس بن الخطيم (المتوفى سنة 620م) حين يقول في قصيدة له[6]:

لـمـا بـدت غـدوّة جـبـاهـهـم

حـنـت إلـيـنـا الأرحـام والـصـحـف

والصحف المشار إليها تتضمن معاهدة أبرمت بين قبيلتين.

من المستبعد أن يكون استعمال الكتابة لأغراض كهذه لم يبدأ إلا في عهد الرسول. فبإمكاننا الجزم بأن كتابة الوثائق كان

---

(1) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج 1، ص 105 وما يليها.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 111.
(3) المصدر نفسه.
(4) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج 1، ص 150 وما يليها.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 317 وما يليها.
(6) ابن سعد، **طبقات الصحابة**، ج 1، ص 15-38.

أمرا جاريا جيلا أو جيلين قبل ظهور الإسلام. وهذا على الأقل في المراكز الحضرية للجزيرة العربية كمكة والمدينة. كما أن الروايات العربية المتداولة تؤكد هي كذلك على وجود عقود مكتوبة منذ الجاهلية. لا يمكن لنا طبعا القول بأن كل الروايات التي جاءت في هذا السياق تتمتع بنفس القدر من المصداقية، ولكن يجوز لنا أن نتعامل معها كمصادر ذات قيمة كبيرة للإطلاع على العادات والتقاليد المتبعة منذ القدم في الجزيرة العربية والمتعلقة بإبرام العقود.

ويطلعنا محمد بن حبيب (المتوفى سنة 245/ 860) على «حلف» تم عقده بين قبيلة خزاعة وعبد المطلب جد الرسول. فهو يقول[1]: «[...] فدخلوا دار الندوة فكتبوا بينهم كتابا [...] وعلقوا الكتاب في الكعبة.» كما أن الأخبار الواردة في السيرة تتحدث هي الأخرى عن عقد تم تحريره كذلك في مكة[2]، وذلك جيلين بعد ذلك. فعندما بدأ الإسلام في الانتشار اتفق القرشيون على ألا يتزوجوا أبدا من قبيلة بني هاشم وبني مطلب. والنص جاء كالتالي: «اجتمعوا وائتمروا أن يكتبوا كتابا [...] فلما اجتمعوا لذلك كتبوا صحيفة [...] ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة.»

«نشر» الوثائق الرسمية

هذه النصوص ذاتها تمكننا أيضا من معرفة أنه للتأكيد على أهمية العقود، على الأقل تلك المبرمة في مكة، فإنها كانت تعلق

---

(1) قيس، الديوان، ص 64، بيت 23.

(2) ابن هشام، السيرة 2، ص 3.

داخل الكعبة. وبما أنه لم توجد في الجزيرة العربية في الحقب القديمة أمكنة مخصصة لحفظ الأرشيفات، فإن المعنيين بهذه الوثائق كانوا يحتفظون بها في منازلهم أو يحملونها معهم.

وهناك شهادات متعددة تؤكد على أن هذه الوثائق كانت تخبأ في الأغماد أو تبقى معلقة في السيوف[1]. وفي حالة وفاة مالك الوثائق، فإن هذه الأخيرة تبقى في حوزة ذويه. وحسب الروايات كانت لا تعلق ولا توضع في الكعبة إلا الوثائق ذات الأهمية القصوى. وعلى ما يبدو فالوضعية نفسها تكررت في بداية العصر العباسي. فالمسعودي يخبرنا بأن هارون الرشيد (حكم من 170/ 786 إلى 193/ 809) وضع العقد الذي أبرمه بين ولديه الأمين والمأمون في الكعبة[2].

وتجدر الإشارة إلى أن عادة حفظ الوثائق الرسمية والمهمة في أماكن خاصة كالمعابد والأماكن المخصصة للأرشيفات والخزانات كانت شائعة في العصور القديمة سواء في الشرق أو الغرب[3]. وفي مصر أيضا كانت الوثائق ذات الطابع القانوني تحفظ في المعابد، وفي مرحلة لاحقة في خزانات الأديرة القبطية[4]. نقرأ في صموئيل الأول، سِفر 10/ 25، ما يلي: «فكلم صموئيل الشعب بقضاء المملكة وكتبه في السِفر ووضعه أمام الرب». ووضع هيراقليطس ثلاث لوغوي، أي دروس كانت

---

(1) *GAS*, I, p. 394.

(2) المسعودي، مروج الذهب، ج. 4، ص 270، VI، ص 435.

(3) Peterson, *Heis Theos*, p. 217-219.

(4) Peterson, *op. cit.*, p. 219.

يمكن التعامل معها على أنها الإرهاصات الأولى للنشر[1].» أما فيما يخص الوظائف التي كان على هذه الوثائق القيام بها فهناك تشابه كبير بين المعاهدات والعقود المكتوبة والرسائل الرسمية وجوازات المرور والتنظيمات القانونية التي كانت جارية وقت ظهور الإسلام، وربما قبل ذلك[2]. فالرسائل التي كان الرسول يبعثها إلى القبائل العربية «تعتبر بمثابة وثائق يُسِن لها بها محمد الشروط اللازمة لدخولها في الشأن العام وفق التعاليم الإسلامية.»[3]

ومن الواضح أن الرسول لم يكن هو كذلك يتوفر على أرشيف لحفظ الوثائق ومن ثمة فلقد كانت على ما يبدو تودع عند أسر ذات مكانة خاصة[4]. وحسب رواية كثيرة الذيوع «فإن الرسول كان يدون المعاقل أي الديات التي يجب تسديدها كفدية في حالة قتل[5].» والأمر يتعلق هنا كما أقر بذلك إ. غولدتسيهر[6] بإغناء الشروط الواردة في القرآن والمتعلقة بهذا الموضوع والتي كانت غير كافية.

وحسب رواية مختلفة للخبر ذاته[7] فإن الرسول دوّن هذا

---

(1) Jaergen, *op. cit.*, p. 138.

(2) انظر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج 1، ص 69.

(3) Wellhausen, *Ibn Sa'd*, p. 87.

(4) ابن سعد، **طبقات**، ج 1، 30، 1، 3 وما يليها، ص 36، 1، 18 وما يليها، ص 37، 1، 20 وما يليها.

(5) Glodziher, *Kämpfe*, p. 862.

(6) غولدتسيهر، المصدر نفسه.

(7) عبد الرزاق X. n° 18847 ; IX. n° 16154

النص في صحيفة. وحسب رواية أخرى وردت عند الطبري[1]، وذلك أثناء سرده للأحداث التاريخية التي ميزت القرن الثاني للهجرة، فإنه من السهل معرفة المكان الذي وضع فيه الرسول هذه الوثيقة: «وقيل: إن في هذه السنة كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم المعاقل فكان معلقا بسيفه.»

التداول مشافهة ودور الكتابة في نقل الشعر وأخبار القبائل

بإمكاننا تجاهل الرسائل الخاصة ووثائق أخرى كتلك المتعلقة بتجارة الرقيق، أي المكاتبات، أو بالإقطاع أو الصكوك، إلى غير ذلك، والتي كانت جارية وقت ظهور الإسلام وربما حتى في الجاهلية، والتي لا جدال في أنها كانت مكتوبة[2]. يبقى الآن التطرق إلى إشكالية أخرى وهي هل وإلى أي حد تم إخضاع شعر تلك المرحلة وتلك التي تليها إلى سلطة الكتابة.

بالنسبة لناصر الدين الأسد[3] وفُؤات سيزغين[4] فلا شك في أن الشعر تم تدوينه في مرحلة جد متقدمة. مما لا جدال فيه أن الشعر القديم كان ينظم للإلقاء والرواية الشفويتين، والملاحظة ذاتها تنطبق على النسب والأمثال والأساطير المرتبطة بالقبائل أو ببعض الشخصيات، أي ما كان يسمى بالأخبار وأيام العرب. فالإلقاء الشفوي كان يقوم بوظيفتين في آن معا، وهي النشر

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 51.

(2) الأسد، مصادر، ص 68 وما يليها.

(3) المصدر نفسه.

(4) *GAS*, II, p. 14 et s.

والرواية. أي أن الشعر كان يخضع لنظام مخالف تماما لذلك الذي كانت تخضع له العقود.

وبقيت التلاوة الشفوية لمدة طويلة الشكل الرئيسي لتداول الشعر وذلك حتى عندما ظهرت مجموعات شعرية مدونة. وعندما يكون الشاعر على قيد الحياة يتكفل هو نفسه أو يكلف الراوي (ج رواة)[1] بتلاوة شعره ونشره. وعندما يتوفى، تصبح القراءة والنشر حصرا على الراوي، وعندما يتوفى هذا الأخير تتكون دوائر أوسع، من أفراد قبيلة الشاعر في بادئ الأمر، لرواية شعره[2].

تخبرنا المصادر بأن الأعراب، خاصة المسنين منهم، أو رؤساء القبائل، أي شيوخها (م شيخ) بالإضافة إلى بعض أفراد القبيلة التي ينتمي إليها الشاعر، ومن ضمنهم بعض النساء، يتكفلون بحفظ الأشعار المروية[3]. كما أن بعض الشعراء كانوا يتكفلون برواية أشعار غيرهم. والشعراء الأكثر تمثيلا لهذا الصنف من «الشعراء الرواة»[4] هم ذو الرمة (المتوفى سنة 117/ 735)[5] وخاصة جرير (المتوفى حوالي سنة 111/ 729)[6] والفرزدق[7].

---

(1) *GAS*, II, p. 22 et s.

(2) *GALS*, I, p. 33.

(3) أبو حاتم، كتاب المعمرين، ص 25 (رقم 20)، 1. 15، ص 28 (رقم 20)، 1. 4، ص 39 (رقم 37).

(4) *GAS*, II, p. 394.

(5) *GAS*, II, p. 356.

(6) *GAS*, II , 359.

(7) *GAS*, II, p. 25.

وكان رؤساء القبائل، وأعراب آخرون وخلفهم كحفيد لجرير نفسه[1]، يلقنون ما يحفظون من الأشعار إلى الأجيال التالية.

وابتداء من الربع الثاني من القرن الثامن الميلادي تقريبا ظهر نوع آخر من الرواة خاصة في الحواضر الجنوبية للعراق وهو الراوي أو الراوية (ج راويات)، («الرواة الكبار») والذي كان يمتاز بسعة الإطلاع[2]. ولقد كان من بين هؤلاء الرواة عناصر بارزة[3]، كان بينهم عدد كبير من أولاد الموالي من أصول غير عربية، خاصة الإيرانيين منهم، لعبوا دورا هاما وبدؤوا، مدفوعين إلى ذلك بفضولهم العلمي، بجمع الأشعار على مستوى واسع يتجاوز الحدود الضيقة للقبيلة. «كانوا يحفظون كل إنتاج شعري جدير بالاهتمام واستطاعوا الوصول إلى نتائج تجاوزت الإشعاع المحلي البحت لتنشر على مستوى لا حدود له[4].» وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الرواة لم يكونوا يكتفون بحفظ الأشعار، بل يحاولون قدر الإمكان الرفع من جودتها أثناء روايتهم لها.

ولقد روي عن الحطيئة (المتوفى أواسط القرن السابع

---

(1) **النقائض**، ج 1، ص 8-9، ج 2، ص 647.

(2) الأسد، مصادر، ص 267 وما يليها.

(3) الفرق بين «راوي» و«راوية» مصطنع ليس إلا، استحدثته مجموعة من الباحثين الأوروبيين، في حين أن المصادر تستعمل اللفظين دون التمييز بينهما.

(4) أبو عمرو بن العلاء (المتوفى حوالي 154/ 770 أو 774)، حماد الراوية (المتوفى حوالي 156/ 772)، خلف الأحمر (المتوفى حوالي 180/ 796)، المفضل الضبي (المتوفى حوالي 164/ 780).

الميلادي)[1] وهو شاعر ممتاز وراوية في الآن ذاته[2] أنه صاح قائلا وذلك قبيل وفاته[3]: «ويل للشعر من راوية السوء.» كما أن خلَف الأحمر صرح يوما إلى تلميذه الأصمعي وهو عالم لغة قائلا[4]: «كان الرواة قديما تصلح من أشعار القدماء». وهناك شهادات متعددة تؤكد وجود هذا المنحى منذ بداية الإسلام. وروي عن الشاعر ابن مقبل (المتوفى بعد سنة 35/ 656 أو سنة 70/ 690)، أنه قال[5]: «إني لأرسل البيوت عوجا فتأتي الرواة بها قد أقامتها.»

ولقد اعتاد كل من جرير والفرزدق على دفع رواتهم إلى العمل على صقل أشعارهم. كما أن أبا الفرج الأصفهاني يشير[6] في كتابه **الأغاني**، وذلك ضمن حكاية طويلة ينسبها إلى خال الفرزدق، تفاصيل مهمة عن طريقة عمل الرواة المكلفين برواية أشعار الشاعرين الأمويين الكبيرين، فهو يقول: «فَجِئت الفرزدق [...] ودخلت على رُواته فوجدتهم يعدلون ما انحرف من شعره [...] ثم أتيت جريرا [...] وجِئت رُواته وهم يُقوِّمون ما انحرف من شعره وما فيه من السِّناد.» ويظهر من هذه الحكاية بأن الأخطاء المتعلقة باختيار القافية الملائمة كانت إحدى العيوب التي كان على الرواة التكفل بتصحيحها.

---

(1) Blachère, *Histoire*, p. 99.

(2) كان راوية زهير وعائلته، أنظر الأغاني، ج 15، ص 147.

(3) *GAS*, II, p. 236.

(4) **الأغاني**، ج 2، ص 59.

(5) المرزباني، **الموشح**، ص 199.

(6) ثعلب، **مجالس**، ص 413 [481].

روي كذلك عن خلَف الأحمر في الظروف ذاتها التي سبق ذكرها أعلاه[1]، أنه أمر الأصمعي بتقويم بيت لجرير، وذلك على الرغم من أنه كان من المؤكد أن البيت نظم على ذلك النحو من طرف الشاعر، وأن الأصمعي قرأه كما هو على أبي عمرو، وذلك لأن جرير كان، على حد تعبير خلف، «قليل التنقيح مشرَّد الألفاظ[2].» وتقويم بيت جرير كان يقتضي تعويض أداة بأخرى. فجرير قال في الأول: «فيالك يوما خيرُه قبل شرِّه.» في حين فضل خلف تعويض «قبل شرِّه» بـ«دون شرِّه»، فيصبح النص كالتالي: «فيالك يوما خيرُه دون شرِّه.»

وروي عن الأصمعي أنه صحح بيتا لامرؤ القيس، وذلك بإزالة مصطلح اعتبره في غير محله وتعويضه بآخر ارتأى أنه يناسب أكثر[3]. ويقوم الرواة في بعض الأحيان بتصحيح الأخطاء التي يرونها تخالف قواعد اللغة العربية[4]. والمثل القائل «الراوي شاعر (ثاني)»[5] يساعدنا على إلقاء الضوء على الحرية الكبيرة التي كانوا يتعاملون بها مع الأشعار.

يمكن إذن القول بأن الهاجس الأساس في تلك المرحلة لم يكن هو مراعاة الدقة خلال رواية النصوص أو التأكد من مطابقتها على نحو صارم للنماذج الأصلية، بل صيانة وتحسين الجودة الفنية

---

(1) الأغاني، ج 4، ص 54.

(2) المرزباني، الموشح، ص 199.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 27 وما يليها.

(5) المصدر نفسه، ص 27 وما يليها.

واللغوية للأشعار المروية. وهكذا مفهوم للرواية يتناقض وفكرة ظهور جمع نهائي للنصوص الأدبية بهدف نشرها.

لنسترجع ما سبق أن قلنا في شأن الطرق المتبعة لحفظ العقود والوثائق المماثلة والتي كان المقصود منها هو إذاعة نصوص مكتوبة بشكل نهائي. بخلاف ذلك، لا يمكن فصل عملية نشر الشعر عن الرواية والإذاعة الشفويتين والفرديتين. وفي حين يبقى الهاجس الأساس في المثال الأول هو الاحتفاظ بصفة دائمة وبدقة وشكل لا يقبل الالتباس على محتوى النصوص، فالنص في المثال الثاني يجب أن يبقى مرنا، بحيث يمكن الاستغناء عن العناصر الرديئة أو التي لا تصل إلى المستوى المرغوب فيه من «النضج» والكمال. يجب على القصيدة أن تبقى دائما قابلة للتحسين، ويجب الاعتماد في عملية التحسين هذه، لا على نص مكتوب، مهما كان مستواه من الجودة، بل على شخص يتوفر على الكفاءة الكافية.

ويجب القول بأنه لا يجب الاستخلاص مما سبق بأن استعمال الكتابة خلال مختلف مراحل الرواية كان غائبا بشكل نهائي. فنحن نتوفر فيما يخص العصر الأموي على عدة شهادات مكتوبة تؤكد بأن الشعراء ورواتهم كانوا يحتفظون على مواد مدونة بل وعلى مجموعات شعرية واسعة. ويجوز لنا الافتراض بأن هذه الظاهرة بدأت قبل ذلك، مع شعراء ورواة الجيل السابق على هذه المرحلة.

والملاحظ أن الهدف من اللجوء إلى التدوين لم يكن هو النشر الأدبي، بل فقط استعماله كركيزة لتسهيل عملية استرجاع ما كان يحفظ في الذاكرة. فالكتابة إذن كانت لها وظيفة مخالفة تماما

لتلك التي كانت مخصصة لها عند كتابة العقود وجوازات التنقل وطبعا عند ظهور كتب بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة، ذات شكل نهائي وتؤلف قصد النشر. فإذا كان بالإمكان التحدث على وظيفة جوهرية للكتابة في الأمثلة الأخيرة التي أشرنا إليها، فهي في المثال الأول والمتعلق بالشعر تبقى ثانوية.

تتوفر اللغة اليونانية على مصطلحين مختلفين يتيحان لنا التمييز بوضوح بين هذين النوعين من الكتابة. هناك من جهة، هيبومنيما (ج هيبومنيماتا) وهو يتعلق بكتابات خاصة تهدف إلى تسهيل عملية الحفظ، أو بمسودات، وهناك من جهة أخرى، سينغرامّا (ج سينغرامّاتا)، و يتعلق الأمر هنا بكتب ذات شكل كامل ونهائي ألفت طبق قواعد معينة قصد النشر الأدبي (إيكدوسيس)[1]. هذا في حين أن اللغة العربية تستعمل مصطلحا واحدا، وهو كتاب، للتعبير على كل أنواع الكتابة كيفما كانت: مدونات، مسودات على شكل دفاتر، عقود، كتابات منحوتة فوق الحجر، والكتاب بمفهومه الضيق[2]. التمييز بين هيبومنيما وسينغرامّا سيمكننا من الفصل في أماكن لاحقة بين نوعين من الكتابة، ومن تكييف المصطلحين اليونانيين مع السياقات العربية.

عندما يأتي الشاعر الأموي الكبير الفرزدق في إحدى نقائضه على ذكر عدد من الشعراء ممن سبقوه والذين روى أشعارهم، فهو يقول[3]:

---

(1) المصدر نفسه، ص 150.

(2) Spitaler, *al-qalamu*, n° 88.

(3) Von Arnim, *Leben*, p. 175.

والجعفري [لبيد] وكان بشر [ابن أبي خازم] قبله
لي من قصائده الكتاب المجمل

ويضيف في مكان لاحق: «دفعوا إلي كتابهن وصية». يتبين من هذين الاستشهادين أن الفرزدق كان يتوفر على كتب وربما مسودات على شكل دفاتر تضم مجموعات شعرية واسعة، والطابع الخاص لهذه «الكتب» يظهر جليا من خلال تأكيد الشاعر على أن هذه الدفاتر توصل بها عن طريق الوراثة. ومن المؤكد أن الشعراء والرواة المنتمين للجيل الذي سبق على أقل تقدير الحقبة التي كان يعيش فيها الفرزدق، كانوا يتوفرون على دفاتر مماثلة، وإلا لما قال الفرزدق: «دفعوا إلي كتابهن وصية.»

وقيل بكل وضوح في شأن ابن مَتَّويه، وهو راوية الفرزدق، إنه كان يدون أشعار أستاذه، وعن جرير، أنه قال لراوية شعره حسين، وذلك عندما قرر تأليف قصيدة هجائية ضد بني نُمير، آمرا إياه[1]: «زِدْ في دهن سراجك الليلة وأعدد ألواحا ودواةً.» وفي المرحلة ذاتها وجدت «كتب» تحتوي على أخبار مرتبطة بالعشائر ومضامين مماثلة. فالشاعر الطِّرِماح (توفى حوالي سنة 112/ 730) يتحدث في البيت التالي[2] عن كتاب بني تميم، حيث قرأ بأن «أحق الخيل بالركض المُعار». وعلى ما يبدو فهذه العبارة جاءت هنا كمثل سائر يستشهد به. وفي **الموشح** للمرزُباني نجد حكاية يتبين من خلالها بأن الشاعر البدوي ذا الرُّمة كان يحسن

---

(1) **النقائض**، ج 1، رقم 39، الأبيات من 57 إلى 62 (ص 201).
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 908.

القراءة[1]. فحماد الراوية قرأ أشعارا لذي الرمة على الشاعر نفسه فقام هذا الأخير بفحص وتصحيح ما دوَّنه حماد.

وهذه الأمثلة تثبت بأن اللجوء إلى الكتابة كركيزة لمساعدة الذاكرة على الحفظ كان شائعا بين الشعراء والرواة خلال النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، وربما قبل ذلك. والحكايات التي نقلناها تخبرنا عن طريقة عمل كبار الرواة والذين بدؤوا في تلك المرحلة بجمع الشعر على نطاق واسع، وبتدوين الأشعار لاستعمالها لأغراض شخصية، بالإضافة إلى هذا فهم كانوا يقرؤون ما دونوا على الشعراء والرواة الآخرين، وهذا ما كان يسمى في اللغة العربية بالقراءة. وكان الشعراء والرواة يقومون عندما يقتضي الأمر ذلك، بتقويم ما كان يقرأ عليهم.

ويستنتج من كل هذا أن المدونات التي كان الرواة يحتفظون بها عندهم ويلجؤون إليها ليست لها أي صلة بالمؤلفات المنشورة والكاملة الشكل والمبنى. وتلاوة الشعر، والتي غالبا ما كانت تتخذ شكل حلقات تلقين جماعية[2]، كانت شفوية حسب القاعدة التي كانت شائعة في أوساط شعراء البادية ورواتهم. فـ«الرواة الكبار» كانوا يقرؤون الأشعار التي حفظوها عن ظهر قلب كما اعتاد على ذلك من قبلهم شعراء البادية ورواتهم والمحدثون في البصرة والكوفة ممن كانوا يعيشون في نفس المرحلة. أي أنهم لم يتركوا للخلف مجموعات ذات صيغة نهائية بهدف تداولها على شكل كتب.

---

(1) المرزباني، **الموشح**، ص 280.

(2) **المفضليات**، ص 676.

في معرض حديثه عن حماد الراوية قال ابن النديم[1]: «ولم نر لحماد كتابا وإنما روى عنه الناس وصُنفت الكتب بعده.» من المؤكد أن حماد كان يتوفر على «كتب» أي مدونات ومسودات على شكل دفاتر، إلا أنه كان لا يلجأ إليها إلا لأغراض شخصية[2]. فطبق حكاية وردت في كتاب **الأغاني**[3] والتي تنسب إلى حماد ذاته، فهذا الأخير نودي عليه من طرف الخليفة الوليد الثاني بن يزيد (حكم من سنة 125/ 743 إلى سنة 126/ 744) وقبل الذهاب عند الخليفة ارتأى أن يراجع معلوماته، وذلك بالرجوع إلى «كتابين» كانا بحوزته وهما **كتاب قريش وكتاب ثقيف**، إلا أن الخليفة طلب منه إطلاعه على أشعار بَلي.

وهذه الحكاية تمكننا كذلك من معرفة أن حماد، وعلى أغلب احتمال رواة آخرين، كانوا يصنفون مجموعاتهم الشعرية على حسب القبائل. ما يُؤكد صحة الأطروحة التي سبق لغولدتسيهر وهـ. هـ. براوو[4] أن قدماها ومفادها أن المجموعات الشعرية المنسوبة إلى القبائل، أي الدواوين، كانت في الأصل دواوين لشعراء معينين، ومن ثمة فهذه الدواوين كانت موجودة قبل الأولى. إلا أنه لا يجب الخلط بين دواوين القبائل التي أشرنا إليها، والتي لا توظف إلا للاستعانة على الحفظ، وتلك التي قام بجمعها علماء اللغة خلال القرن التاسع الميلادي والتي لم نتوصل

---

(1) **الفهرست**، ص 68.

(2) Pellat, *Milieu*, p. 137.

(3) **الأغاني**، ج 5، ص 174.

(4) Bräu, *Die alte Einteilung*, p. 10 et s.

منها إلا بنموذج واحد وهو ديوان الهذليين.

ومن الممكن اعتبار **كتاب قريش** و**كتاب ثقيف** بمثابة الإرهاصتين الممهدتين لظهور دواوين القبائل فيما بعد. ومن المحتمل جدا أن هذه المجموعات الشعرية، والتي ظهرت خلال القرن الثامن الميلادي، لم تكن مجرد مجموعات أُنطولجية شعرية، بل كانت تضم كذلك معطيات ترتبط بالقبيلة وروايات تاريخية وسير وأمثال، . . .إلخ. وعلى ما يبدو فالبيت المنسوب إلى الطِّرماح والمتعلق ب**كتاب تميم** كان يتضمن مثلا.

على كل حال فحماد تصرف أثناء زيارته الخاصة للخليفة، تماما كما اعتاد التصرف خلال دروسه العامة والتي كان يلقيها، أي أنه كان لا يحمل معه الكتب التي كانت بحوزته، وذلك لعدم احتياجه في عمله إلى اللجوء للكتابة، أو على الأقل هذا ما كان يريد إيهام الآخرين به. وفي مرثية يشيد فيها أبو نواس (المتوفى سنة 200/ 815) بشيخه خلف الأحمر، نقرأ[1]:

ولا يعمي معنى الكلام، ولا
يكون إنشاده عن الصحف

ولقد نقل الجاحظ (المتوفى سنة 255/ 9-868) عن أبي عُبَيدة متحدثا عن أبي عمرو بن العلاء[2]: «وكانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء، قد ملأت بيتا له إلى قريب من السقف». وحتى في حالة عدم حرقه لتلك الكتب فيما بعد، كما يذكر

---

(1) أبو نواس، **الديوان**، ج 1، ص 317.
(2) الجاحظ، **كتاب البيان**، ج 5، ص 321.

الجاحظ في بقية الاستشهاد، فإنه من الصعب التكهن بأنها كانت ستصبح في متناول الأجيال اللاحقة، وذلك على اعتبار أن ما ورد فيها هو مواد مملاة ليس إلا، أي أنها كانت شبيهة بدفاتر ستوظف للتلقين وسيلجأ إليها فقط لأغراض شخصية، وليست بكتب بمعناها الحقيقي، أي كتب اتخذت صيغة نهائية ويقصد منها تداولها على أنها مؤلفات أدبية. وكما كان شائعا في تلك المرحلة فأبو عمرو اكتسب معارفه عن طريق السماع[1].

اعتمد علماء اللغة والمُحدثون الذين كانوا يعيشون في البصرة والكوفة في تلقينهم على مناهج شفوية ودون اللجوء إلى كتابات مدونة، وذلك إلى حدود القرن التاسع الميلادي، وهذا على الرغم من أنه خلال المرحلة ذاتها ذاع في الأرجاء الأخرى من العالم الإسلامي استعمال الكتاب، أي المؤلف الأدبي بمفهومه المعروف.

واعتمد عالم اللغة ابن الأعرابي (المتوفى سنة 231/ 846) في إعطاء دروسه، وذلك على مدى سنين طويلة، على الذاكرة فقط ودون اللجوء إلى كتب. هذا على الأقل ما يؤكده تلميذه ثعلب[2]، وذلك على ما يبدو قصد التنويه بالذاكرة الخارقة التي كان يتوفر عليها شيخه: «وكان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب. وقال: 'ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتابا قط'.» إلا أنه وفق إحدى الروايات المميِّزة[3] فابن الأعرابي كان يتوفر

---

(1) الجاحظ، كتاب البيان، ج 5، ص 320.

(2) الفهرست، ص 69.

(3) ياقوت، إرشاد، ج 7، ص 8.

على عدد كبير من المدونات والمسودات على شكل دفاتر، فلقد صرح في إحدى المناسبات بأن رجالا من البدو كانوا عنده، موحيا بذلك بأنه يسألهم المساعدة لحل بعض المسائل المتعلقة باللغة. إلا أنه تبين فيما بعد بأنه لم يكن عنده أحد من البدو وبأنه كان يلجأ إلى كتب كانت في حوزته.

هذه الحكاية تعكس الهوة التي كانت قائمة في تلك الحقبة وربما قبل ذلك بين المثال والواقع وبين النظرية والممارسة في تلقين علم اللغة وحتى المسائل المتعلقة بالدين. فالعلماء كانوا يعملون على تكريس الادعاء بأنهم تلقوا تعليمهم عن طريق السماع وبالاتصال المباشر والشخصي مع شيوخهم. وذلك على اعتبار أن هذه الطريقة في التلقين كانت تحظى بتقدير كبير، في حين أنهم كانوا في الواقع غالبا ما يكتفون بنسخ الصحف المتداولة آنذاك والتي كانت في بعض الأحيان دفاتر تظم دروس الشيوخ أو مجرد نُسخ لها، أو كتابات دونها تلامذة آخرون أثناء استماعهم للدروس. وهذه الطريقة في التلقين كانت تدعى كتابة أو كتاب، وهي لا تصل من حيث القيمة إلى مستوى تلك التي كانت تتم عن طريق السماع والاتصال الشخصي بالشيخ، أي ما كان يسمى بالسماع أو القراءة. سنعود إلى هذه النقطة عندما سنتناول مسألة رواية وجمع الحديث.

هل وجد أدب عربي مسيحي قبل الإسلام؟

لقد سبق أن قلنا بأن أول كتاب ظهر في الإسلام بل وحتى في الأدب العربي هو القرآن. والملاحظ أن هناك اتفاقا عاما حول

هذه الأطروحة. إلا أن أنطون بومستارك وهو متخصص بارز في الأدب السرياني قدم أطروحة مخالفة للرأي الشائع[1]: «لا يمكن اعتبار القرآن بمثابة الكتاب العربي الأكثر قدما، فلقد وجدت قبله كتب أخرى ذات محتوى طقوسي مسيحي [. . .] و يتعلق الأمر هنا بصفة خاصة بنسخ من أناجيل حررت في فلسطين.»

يفترض بومستارك إذن وجود قبل الإسلام وعلى أقل تقدير تراجم عربية جزئية للكتاب المقدس. والحجة الأساسية التي يقدمها للدفاع على نظريته هي أن الكنيسة عندما تتمكن من نشر المسيحية في دولة ما، غربية كانت أم شرقية، فإن اللغة التي اعتادت استعمالها خلال الطقوس هي اللغة المحلية، السريانية والقبطية والكرجية والإثيوبية، وفي الغرب مثلا كانت تستعمل القوطية. ألا يجوز لنا الافتراض بأن الكنيسة اتخذت المنحى ذاته فيما يخص الشعوب العربية؟

يجب الإقرار بأن الحجة التي يقدمها بومستارك تنبني على قياس مقنع إلى حد ما. ويعتمد بومستارك لتدعيم نظريته[2] على عناصر أخرى من بينها الآية القرآنية التي تقول: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الأنبياء/ 104)، والتي تُذَكِّر إلى حد بعيد بما جاء في الزبور، المزمور 37/ 29: «الصِّديقون يرثون الأرض ويسكنونها إلى الأبد.»

---

(1) Baumstark, *Das Problem*, p. 562 et s.

(2) المصدر نفسه، ص 566.

إلا أن جورج غراف والذي كتب مؤلفا ضخما خصصه لتاريخ الأدب العربي المسيحي، يدافع على أطروحة مناقضة تماما. فهو يذهب إلى[1] أن الظروف التي كان العرب الرحل يعيشون فيها قبل الإسلام لم تكن تتلاءم وظهور كتب دينية بالعربية، أو إنتاجا أدبيا كيفما كان نوعه. فلقد كان الرحل في الغالب أميون والإنتاج الأدبي المسيحي الوحيد الذي يمكن لنا أن نفترض وجوده في الجزيرة العربية قبل الإسلام كان مدونا إما باليونانية أو السريانية.

وفي الوقت الذي كانت تمارس فيه الطقوس في الجزيرة العربية باستعمال اللغتين الأجنبيتين، فالتعليم الديني وقراءة أجزاء من الكتاب المقدس التي كانت ترتبط به، يتمان بالعربية، أي أن النصوص كانت تترجم شفويا أثناء قراءتها. ويقدم غراف أربع مجموعات أخرى من الحجج لتدعيم نظريته[2]، وهي كالتالي:

1- أقدم التراجم العربية للكتاب المقدس التي نتوفر عليها لا يمكن إرجاعها إلى مرحلة تاريخية سابقة على القرن التاسع الميلادي؛

2- فيما يخص عناصر الكتاب المقدس التي جاء ذكرها في القرآن، فيجب الإشارة إلى أن الشكل التي وردت به في القرآن يبقى في أغلب الأحيان مختلفا عن الرواية المسيحية. هذا على الرغم من وجود مقاطع متطابقة بين الكتابين كما هو الشأن بالنسبة للآية 104 من سورة الأنبياء. ليس هناك إذن أي دليل على أن

---

(1) Graf, *Geschichte*, I, p. 36 et s.

(2) المصدر نفسه، ص 39-52.

المسيحيين الذين كانوا يوجدون في مكة والذين كان من الممكن للرسول أن يتصل بهم يتوفرون على معطيات غير تلك التي كانت تتيحها لهم تقاليدهم الشفوية؛

3- الكاتب المسلم الأكثر أهمية والذي يستشهد بمقتطفات من الكتاب المقدس هو المُرتد علي بن سهل ربَّان الطبري (المتوفى حوالي سنة 250/ 864)[1]. فهو يستعمل في مؤلفه التبريري **الدين والدولة** نصا سريانيا قام بترجمته هو بنفسه إلى العربية. يبقى إذن من الصعب جدا الافتراض بأنه اعتمد على ترجمة عربية كانت متوفرة في مرحلة ما قبل الإسلام؛

4- وأخيرا، فمقتطفات الكتاب المقدس التي كانت تظهر عند الكتاب العرب المسيحيين القدامى أمثال ثيودور أبو قُرة (المتوفى سنة 820 م) بالنسبة للمِلكيين، وعبد المسيح الكندي (المتوفى في القرن التاسع الميلادي {؟}) بالنسبة للنسطوريين، وسِفروس بن المقفع (عاش في القرن العاشر الميلادي) بالنسبة للأقباط، لم تكن مأخوذة من نص مترجم واحد، بل كان كل احد منهم يقوم بنقل الكتاب المقدس إلى العربية انطلاقا من نص مكتوب بلغة مختلفة، ولا يمكن إذن القول بوجود ترجمة عربية للكتاب المقدس معترف بها وذائعة في عصرهِم، بل وحتى في العالم المسيحي العربي، ولا حتى داخل الكنائس الوطنية.

من ثمة يصبح من المستبعد وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس في مرحلة ما قبل الإسلام، ويمكن إذن الاستخلاص بأنه

---

(1) *GAS*, III, p. 236-240.

لم يوجد قبل الإسلام أدب عربي مدون. يجب إذن الإقرار بأن البراهين التي قدمها غراف أكثر إقناعا من تلك التي قدمها بومستارك وذلك على كل المستويات، وكفيلة بإعطاء نظريته كل مصداقية، خاصة تلك المتعلقة باستحالة وجود أدب عربي في مرحلة ما قبل الإسلام.

ولكن هذا لا يمنعنا من التساؤل هل بإمكان التعليم الديني وقراءة الكتاب المقدس واللذان كانا يتمان باللغة العربية، كما يقر بذلك غراف نفسه، أن يستغنيا تماما عن اللجوء إلى ترجمات مكتوبة، وهل كانا فعلا لا يتجاوزان إطار الشفوية المحضة.

هناك قرائن تجيز لنا الإجابة بالنفي على هذين التساؤلين، هذا على الأقل في المرحلة التي شهدت ظهور الإسلام. فرجال الدين كانوا يلجؤون إلى ترجمات وكتابات مدونة بالعربية، وذلك للاستعانة على الحفظ. وأقوى برهان لتدعيم هذا الرأي هو الذي تقدمه لنا الآية 4 من سورة الفرقان: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا.»

ولقد احتدم النقاش حول طبيعة «أساطير الأولين»[1]. ومن الممكن أن يتعلق الأمر بحكايات ذات طابع ديني. ولكن الذي يهمنا هنا هو أن أهل مكة المعارضين لمحمد كانوا يعتبرون استعمال الكتابة في هذا السياق أمرا طبيعيا. من أين أتتهم فكرة إمكانية كتابة الأساطير والإطلاع عنها عن طريق الإملاء ولأغراض شخصية؟ من المحتمل أن يكون الرهبان والمبشرون المسيحيون

---

(1) *GdQ*, I, p. 16 et s.

الذين كانوا يقرؤون التاريخ المسيحي بالعربية، هم الذين أوحوا لهم هذه الفكرة[1].

الروايات ذات الطابع الإسلامي تفترض هي كذلك أنه منذ ظهور الإسلام كان أهل الكتاب الذين كانوا يتكلمون العربية يتوفرون على كتب دينية بهذه اللغة. فهناك عدة روايات مفادها أن أشخاصا كانوا ينسخون كتبا من هذا النوع لأغراضهم الخاصة. وطبق رواية وردت عند الخطيب البغدادي[2] فإن عمر نسخ «كتابا من أهل الكتاب» وعرضه على الرسول مما أثار غضبه، فالأمر الذي كان سائدا آنذاك هو: «لا كتاب سوى القرآن». وعمر نفسه قام بعقاب رجل من عبد القيس ضربا لأنه نسخ «كتاب دانيال»، وبما أنه أمره بمحوه فالأمر يتعلق برق، وأمره كذلك بعدم قراءته على أي كان. بالإضافة إلى هذا فإن رجلا كان يعيش في زمن الرسول كان يتوفر على كتاب حكمة وهو **مجلة لقمان**[3]، والذي كان يقدم على أنه «حكمة لقمان.» ولقد أمر الرسول الرجل بأن يقرأ عليه ذلك «الكتاب» فقام بذلك، . . . إلخ.

وغراف لا يعارض في «أن الكنائس الخاصة، والأديرة على وجه الخصوص، كانت تتوفر على نسخ من الكتاب المقدس بالعربية، وأنها استعملت تلك النصوص على أنحاء مختلفة[4].» إلا أنه على ما يظهر فملاحظة غراف هذه تتعلق بمرحلة متأخرة

(1) *GdQ*, I, p. 10 et s.

(2) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 51.

(3) ابن هشام، **السيرة**، ج 1، 427.

(4) Graf, *Geschichte*, I, p. 52.

قليلا. وكيفما كان الأمر فنسخ الكتاب المقدس هذه بقيت محصورة في دائرة مالكيها والذين لا يلجؤون إليها إلا لأغراضهم الشخصية، ومن ثمة فهي لم تكن ذائعة وموزعة على نطاق واسع[1].

وفي كل الروايات التي أشرنا إليها تبقى النصوص التي تم نسخها عبارة عن كتابات مدونة قصد استعمالها أثناء تقديمها شفويا (عرض، قراءة) و لا يمكن بتاتا اعتبارها على أنها مؤلفات أدبية المقصود منها تداولها على شكل كتب، أي أنها ليست كتبا بالمفهوم الحقيقي، بل مجرد كتابات دونت لأغراض شخصية. وسيكون بإمكاننا ملاحظة المعطى نفسه عندما سنتطرق للمراحل الأولى لكتابة القرآن.

---

(1) نفس الشيء ينطبق على المخطوط الذي يعتقد أنه أقدم مخطوط للكتاب المقدس مكتوب بالعربية نجا من الضياع، ويتعلق الأمر بمقطع من المزمور رقم 77 (Graf, *Geschichte*, I, p. 114) وهذا المخطوط عثر عليه في دمشق ويمكن إرجاع تاريخ كتابته إلى أواخر القرن الثامن الميلادي وهو عبارة على ورقتين من الرق تضمان نصا باليونانية، بالأحرف الكبيرة، مرفقا بترجمة عربية مكتوبة بين السطور بالخط اليوناني، وهذه الترجمة كانت بلا شك تستعمل لأغراض شخصية ليس إلا، وبناء على هذا فهي تعتبر مجرد هيبومنيما.

الفصل الثاني

حول القرآن والقراء

القرآن

رغم كون القرآن أول كتاب ظهر في الإسلام فإنه لم يكن موجودا بالشكل الذي نعرفه به الآن وقت النبوة. فظهور أول كتاب «بالمفهوم الحقيقي» في الأدب الإسلامي لم يصبح ممكنا إلا بعد تطور متسلسل لم يبلغ حده النهائي إلا زهاء عشرين عاما بعد وفاة محمد[1]. وطبق الرواية الأكثر ذيوعا فإن أول ما أوحي للرسول هي الآيات الخمس لسورة العلق والتي تبدأ بالحث على القراءة: «اقرأ باسم ربك».

وهناك سور أخرى ظهرت في بداية البعثة تبدأ بأمر آخر وهو: «قُل»، وهي الكافرون والإخلاص والفلق والناس. وهذا يعني بأن الرسول كان في أول الأمر يقرأ سورا أو أجزاء منها ويطلب من الآخرين إعادة تلاوتها. وهذا لأنه لم تكن هناك في البداية حاجة لتدوين السور القصيرة. ولكن سرعان ما تغير الوضع مع ازدياد عدد السور وطول حجمها. ويفترض بأنه منذ مرحلة مبكرة، أي

(1) لمزيد من المعلومات فيما يتعلق بما يلي يمكن الرجوع إلى *GdQ*, II, III

منذ الطور المكي الثاني[1]، شرع الرسول في الأمر بتدوين ما كان يوحى إليه.

والروايات الإسلامية التي وصلت إلينا تعطي عدة تفاصيل حول عملية التدوين هذه، وتطلعنا على أسماء الأشخاص الذين كان الرسول يملي عليهم الوحي[2]. ويمكن الاكتفاء في هذا السياق بذكر واحد من أهم «كتاب الوحي» وهو زيد بن ثابت (المتوفى سنة 45/ 666). إلا أن هذه الكتابات لم تكن تهدف إلا لشيء واحد وهو مساعدة المسلمين على الحفظ[3].

من الصعب معرفة بكل دقة متى بدأ يظهر بوضوح مشروع جمع القرآن على شكل كتاب. إلا أننا نلاحظ بأن النص القرآني نفسه بدأ تدريجيا في تعويض مصطلح «قرآن» بمصطلح «كتاب» عند الحديث عن كل ما ورد في الوحي[4]. ويبدو من ثمة واضحا بأن الرغبة في تقليد أهل الكتاب والتوفر على كتاب خاص بالإسلام بدأت تفرض نفسها أكثر فأكثر.

وتجدر الإشارة إلى أن الاتجاه في هذا المعنى لا يحمل أي تناقض. فالمصطلح المستعمل سابقا وهو القرآن، يحمل في طياته معنى القراءة (مصدر فعل قرأ) ومعنى **كتاب الفُصول**[*] (بالمفهوم

---

(1) Neuwirth, *Koran*, p. 102.

(2) وردت أسماءهم بالكامل في *GdQ* I، ، ص 46، هامش 5.

(3) Sprenger, *Das Leben*, III, p. XXXV.

(4) Watt, *Introduction*, p. 15 et s.

(*) كتاب يتضمن فصولا من الكتاب المقدس كانت تتلى في الجزيرة حينذاك، أثناء الطقوس الدينية المسيحية. (ملاحظة من المترجم)

المأخوذ من السريانية قِرْيانا)[1]، أي أنه في الحالة الأولى يمكن القول بفكرة الإحالة على نص مكتوب (القراءة)، بينما يجوز في الثانية افتراض وجوده (**كتاب الفُصول**).

وعلى الرغم من ذلك، فلم يتم جمع القرآن في حياة الرسول، هذا على الأقل ما ورد في الروايات الإسلامية، وما يتفق عليه معظم الباحثين المعاصرين[2]. فحسب ما ورد في الروايات فلقد كان حينذاك يُلجأ فقط للرواية الشفوية والكتابة على مواد مختلفة كالرِّقاع واللِّخاف والعُسُب والأكتاف... إلخ. بالإضافة إلى صحف تضم أجزاء من الكتاب («فيه الكتاب»). وهل يجوز الاعتقاد بأن هذه الصحف كانت تضم نصا كامل الانسجام؟ المصادر التي وصلت إلينا لا تمكننا من الإجابة بالإيجاب على هذا السؤال.

تاريخ جمع الكتاب معروف، ولا داعي للرجوع إليه هنا بكل التفاصيل. وبإمكاننا التذكير بالأحداث الأساسية التي مر بها هذا التاريخ. فطبق الرأي السائد في الروايات، فإن أبا بكر قرر بإيعاز من عمر أن يجمع القرآن وأن يتكفل زيد بن ثابت «كاتب الوحي» بذلك. والنتيجة كانت صحفا متشابهة من حيث الشكل والحجم[3]. وهكذا ظهر إلى الوجود كتاب «بين اللوحين»[4]، أي كتاب على شكل سِفر.

---

(1) *GdQ*, I, p. 32 et s.

(2) تمثل آراء وانسبروغ وبورتون في هذا المجال حالات خاصة، بالإضافة إلى هذا فهي تتناقض فيما بينها.

(3) البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن.

(4) ابن أبي داوود، **كتاب المصاحف**، ص 5.

ورغم ما ورد في بعض الأخبار فهذه المجموعة لم تفرض نفسها بعد كنسخة رسمية، «نسخة الدولة»[1]. وذلك على اعتبار أنه بعد وفاة عمر بقيت الصحف في حوزة ذويه، ولم تسلم إلى الخليفة الذي أتى بعده، وبذلك بقيت عند حفصة بنت عمر. وهذه المجموعة، والتي كانت تدعى صحفا وفي بعض الأحيان الناذرة مصحفا[2]، كانت في الحقيقة مجرد نسخة تستعمل لأغراض خاصة، وكان الخليفة يلجأ إليها كل ما اقتضى الحال ذلك.

تتحدث الروايات كذلك على عمليات جمع أخرى تكفل بها أفراد مباشرة بعد تلك التي تكفل بها أبو بكر وعمر، وربما كانت مزامنة لها[3]. ومن ثمة فالخليفة وذووه لم يكونوا هم الوحيدون الذين كانوا يتوفرون على نسخ من النص القرآني قصد الاستفادة منها لأغراض خاصة. أفراد آخرون ممن كانوا يعتبروا من الشخصيات المرموقة حينذاك كانوا يملكون مجموعات تضم النص القرآني. وحسب ما ورد في المصادر فهم كثيرون نسبيا وأشهرهم أُبيْ بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري.

وبما أن المجموعة المنسوبة إلى أبي بكر وعمر لم تكن تعتبر بمثابة نسخة رسمية، أي لم تكن تقدم على أنها النص النهائي للقرآن، فإنه على حسب معرفتنا، لم تكن هناك ردود فعل مناهضة لها. وهذه النقطة تستوجب التمعن. فلا يجب علينا أن ننسى بأن

---

(1) هذا هو الرأي الشائع لدى مجموعة من الباحثين في مقدمتهم Sprenger, *Leben III*, p. XLII et s

(2) *GdQ*, II, p. 24 et s.

(3) *GdQ*, II, p. 27 et s.

الكتابة لم تكن منذ البداية إلا إحدى الوسيلتين المستعملتين لحفظ وتلقين ما كان يوحى إلى الرسول.

وهذا ما تشير إليه الآية رقم 51 من سورة العنكبوت: «[. . .] إنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم». آيات من هذا القبيل تبين بأن المبدأ القائل بالعرض الشفوي وبتلاوة النصوص لم ينمح تماما حتى بعد ظهور المبدإ الآخر والقائل بتدوين الوحي. اللجوء إلى «الكتاب» و«التلاوة» والنشر شفويا أو عن طريق الكتابة هما وجهان مختلفان لظاهرة واحدة وهي الوحي.

ففي عهد الرسول[1] مهمة تلاوة القرآن وإذاعته مشافهة بين الناس كانت منوطة إلى مجموعة من القراء (م قارئ)[2]، وطريقتهم في التلقين كانت قريبة من تلك المتبعة من طرف رواة الشعر القديم: فهم يتلون أمام الملأ نصوص الكتاب كما حفظوها عن ظهر قلب مستعينين في ذلك بما كتبوه على مواد مختلفة، هذا على الأقل بالنسبة لمن كان يحسن القراءة والكتابة منهم. أي أن الكتابة كانت مجرد ركيزة لمساعدتهم على استرجاع ما حفظوه. وفي مرحلة لاحقة، كان بعضهم كأُبيْ بن كعب وعبد الله بن مسعود يتوفرون على نسخ كاملة قاموا بتدوينها[3].

أول من أقر بالعلاقة المتينة التي تربط القارئ بالراوية وتمكن من عرضها بكل وضوح هو الأستاذ إدموند بيك. فهو يقول: «كل

(1) Sayed, *Die Revolte*, p. 281 et s.

(2) *GdQ*, II, p. 5 et s.

(3) *GdQ*, II, p. 27 et s.

منها يقوم بتلاوة كلام تلقنه ممن سبقوه. فالراوية يتلو كلام الشاعر، والقارئ يتلو الوحي كما نزل على محمد[1]. »

وفي غياب مجموعة ذات صبغة رسمية للقرآن ظهرت اختلافات شديدة حول الروايات، وبدأ النزاع يظهر بين القراء حول الأشكال السليمة للنص القرآني[2]. وفي الحقيقة فهذه النزاعات كانت تنشب من حين لآخر والرسول على قيد الحياة[3]، وكان بإمكانه التدخل لحسمها. ولكن بعد موته، لم توجد سلطة قادرة على حسم نزاعات من هذا القبيل.

عندما كانت الاختلافات تظهر بين الروايات المتعلقة بالشعر العربي القديم فإنه كان يتم قبولها على اعتبار أنها كانت أمرا طبيعيا بل ومستحبا لأنها تمكن الرواة من تحسين مستوى جودة الأشعار، ولكن عندما بدأ الأمر يتعلق بالقرآن أصبحت الاختلافات بين الروايات تعد مساسا بالوحي الإلهي وأصبحت من ثمة تعامل على أنها أمور مشينة. والأخطر من ذلك أن الاختلافات في شأن النص الصحيح للقرآن بدأت تظهر في صفوف الجيش، مما أصبح يهدد وحدة الأمة الإسلامية.

ونظرا لهذا فلقد قرر الخليفة عثمان بناء على نصيحة أحد قواده المشهورين وهو حذيفة، أن يجمع القرآن بصفة رسمية وفي مصحف واحد[4] والذي عرف بمصحف عثمان. وتتفق الأخبار

---

(1) Beck, ‘*Arabiyya*, p. 209.

(2) *GdQ*, II, p. 47 et s.

(3) *GdQ*, I, p. 48 et s.

(4) *GdQ*, II, p. 48 et s.

على أن المجهود الشاق الذي تطلبه جمع القرآن وإعطائه شكل نص مكتوب، قام به مرة أخرى زيد بن ثابت، إلا أنه هذه المرة كانت بجانبه مجموعة من المساعدين. هناك نقطة أخرى تتفق حولها معظم الروايات، وهي أن زيدا ومساعديه اعتمدوا أساسا على الصحف التي كانت بحوزة حفصة.

ويعتقد فريدريش شوالي، وهو من بين من شاركوا في تأليف **تاريخ القرآن** وقد مرت الإشارة إليه، بأن الخليفة اكتفى بالأمر بنسخ تلك الصحف والتي كانت توجد آنذاك في المدينة، عاصمة الإمبراطورية[1]. وهناك روايات أخرى محدودة تؤكد بأنه تم اللجوء إلى الكتابات المتفرقة والتي كانت مدونة على مواد مختلفة كالرقاع واللخاف والكتف، ... إلخ، والتي تم جمعها بعد استجلابها من الأماكن التي كانت توجد بها[2].

وأعطى الخليفة المصحف الذي جمعه صفة رسمية إلزامية، وأرسل عدة نسخ من النص المدون من طرف المجموعة التي قامت بجمع القرآن، إلى عواصم الأمصار لكي تكون المرجع الوحيد للقرآن. وأمر أخيرا بحرق كل النسخ الأخرى والتي لا تنطبق مع المصحف الرسمي[3].

وبعملية الجمع هذه تحقق عمليا ما كان في عهد الرسول مجرد مشروع، أي أن يصبح القرآن مصحفا وأن يتخذ شكلا نهائيا (تقريبا). بالإضافة إلى هذا فلقد أصبح القرآن، أو على الأقل هذا

---

(1) *GdQ*, II, p. 62.

(2) ابن أبي داوود، **كتاب المصاحف**، ص 24.

(3) *GdQ*, II, 49.

ما كان يرمي إليه الحكم المركزي، كتابا متداولا ونصا يجب على كل المؤمنين الالتزام به.

والصيغة التي اتخذها النشر هنا هي إرسال نسخ نموذجية إلى عواصم الأمصار لكي تبقى فيها. وهذا النوع من النشر هو جد معروف لدينا، فلقد سبق أن أشرنا إلى طرق مشابهة عندما تحدثنا عن العقود والمعاهدات أيام الجاهلية. «ومع ظهور مصحف عثمان أعطيت الأولوية في تلقين القرآن للنص المكتوب[1].»

وبناء على هذا يصبح التباين بين الشعر والقرآن أهم مما كان بحيث إن انتشار وتداول الشعر بقيا دون قيود واحتفظا بشكليهما الفردي والشفوي، في حين أن تلقين القرآن أصبح يعتمد على مرجع ونص موحدين. وتجدر الإشارة إلى وجود أصوات ارتفعت لتعبر عن تحبيذها لهذا التحول، وتلاحظ كما جاء في إحدى الأخبار المؤيدة لعثمان[2]: «لو لم يكتب عثمان المصحف لطفق الناس يقرؤون الشعر.» أي أنه سيصبح من الممكن سماع أناس يتلون القرآن والظن أنهم يقرؤون الشعر.

بالنسبة للمدافعين عن مصحف عثمان، فلقد كان ممكنا أن يتدخل المكلفون بتلقين النص القرآني فيه ويغيروه كما اعتاد الشعراء والرواة على تغيير الأشعار التي كانوا يقومون بروايتها. إلا أن الخطوة التي قام بها عثمان كان لها كذلك معارضون، وهم قراء القرآن، أو بالأصح أولئك الذين اعتادوا دائما على نشر

---

(1) *GdQ*, III, p. 119.

(2) ابن أبي داوود، **كتاب المصاحف**، ص 13.

القرآن بتلقينه شفويا، وحتى عندما كانوا يلجؤون للكتابة فالهدف منها كان دائما الاستعانة على الحفظ.

طريقتهم في تلقين القرآن هي الطريقة ذاتها التي كان ينهجها رواة الشعر، ومن ثمة كان من شأن ظهور نص قرآني مكتوب أن يحدث اضطرابا في الطرق التي اعتادوا عليها. وهذا الاستياء ظهر جليا فيما بعد ضمن المآخذ التي عبر عنها في وقت لاحِق أولئك الذين ثاروا في وجه عثمان[1]: «كان القرآن كتبا، فتركتَها إلا واحدا.»

كان من الواضح إذن أن قراء القرآن وأنصارهم لم يكونوا على استعداد لقبول مصحف عثمان على أنه النص القرآني الوحيد المرخص، فهو بالنسبة إليهم مجرد رواية، شأنها في ذلك شأن النسخ الأخرى. بل إن إحدى الشخصيات البارزة الممثلة لهذا الموقف وهو ابن مسعود، والذي كان حينذاك عاملا على الكوفة، تمكن من فرض «نسخته» من القرآن خلال مرحلة معينة في إحدى المناطق[2].

وهذا الموقف يعبر عن الرغبة بالتمتع بالحرية ذاتها والتي كان الرواة يطالبون بها في رواية الأشعار والتي كانوا يعتبرونها أمرا طبيعيا بل ومستحبا[3]. والأكثر من ذلك أن خلال المرحلة السابقة لمصحف عثمان كان بعض القراء يعتقدون أن مجرد مراعاة معنى النص القرآني، أي الرواية بالمعنى، كانت في حد ذاتها كافية.

---

(1) الطبري، **تاريخ**، ج 1، 2952.

(2) *GdQ*, II, p. 116 et s.

(3) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

وانطلاقا من هذا كان بالنسبة إليهم من الجائز مثلا تعويض مصطلح بآخر مرادف له، أو تغيير الترتيب الذي ترد عليه الكلمات عند نزول القرآن(*).

وإن واحدا منهم وهو أنس بن مالك كان معاصرا للرسول ويعد من الصحابة، وكما ورد في بعض الروايات، فإنه قرأ الآية 5 من سورة المزمل وهي: «إن ناشئة الليل هي أشد وطئا وأقوم قيلا» معوضا كلمة «أقوم» بكلمة أخرى وهي «أصوب»، ولقد برر اختياره هذا بقوله[1]: «أقوم وأصوب وأهيأ سواء.»

وبناء على هذا فالجدال الذي دار بين المحدثين في وقت لاحِق، حول إمكانية الاكتفاء أثناء الرواية بالمعنى، أم أنه يجب رواية النصوص حرفيا (الرواية باللفظ)[2] قد سبقه الاختلاف الذي ظهر بين القراء قبل عهد عثمان حول الطريقة التي يجب إتباعها لنقل القرآن.

جمع عثمان للقرآن ونشره على شكل كتاب يعتبر العلامة المؤذنة بنهاية المرحلة «التي كان القارئ يتمتع فيها بحرية كبيرة في

(*) بالإضافة إلى هذا هناك نقطتين على قدر كبير من الأهمية نظرا للجدل الكبير الذي أثارتاه بين المسلمين، وهما مسألة الأحرف السبعة التي يجوز بمقتضاها قراءة النص القرآني على أوجه مختلفة، وتحسين «الرسم القرآني» بتنقيط وتشكيل المصحف، وهذه العملية شرع فيها، رسميا (بعد محاولات أبي الأسود الدؤلي)، على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان وتحت إشراف الحجاج بن يوسف الثقفي ومرت بمراحل متعددة. (ملاحظة من المترجم)

(1) الطبري، **جامع**، ج 1، ص 17.

(2) Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 52.

تعامله مع النص القرآني والتي كانت سائدة قبل عهد عثمان.»[1]
ومع ظهور المصحف العثماني ونشوء نص مبني على الحروف الصامتة، قريبا من أن يتخذ صيغة نهائية، وذلك على شكل سِفر أو مصحف، فقد القراء فعلا حرية التصرف التي كانوا يتمتعون بها.

إلا أنهم لم يفقدوا بشكل نهائي كل الإمكانيات التي كانت متوفرة لديهم، وبقي لديهم هامش لحرية التصرف. فالقرآن يبقى هو كلام الله الذي يجب عرضه شفويا، أي تلاوته. فوجود نص لا يحدد إلا «الرسم»، أي البنية الصامتة بدون تنقيط وبدون طبعا الأحرف المصوتة، يفتح المجال لظهور قراءات مختلفة، لأن بعض العلامات تقبل القراءة على أنحاء مختلفة، وعدم وجود حركات في أول الأمر زاد من عدد الإمكانيات المتاحة.

بالإضافة إلى هذا، فالنسخ التي أرسلها عثمان إلى عواصم الأمصار لتستعمل كنسخ نموذجية تتضمن بعض الاختلافات[2]، كما أن اللهجات المحلية بدأت تطبع بعض القراءات للرسم إلى حد توجب معه التفكير فيما إذا كان يجب القيام بتصحيحها وفق اللغة التي كانت تعتبر بمثابة معيار، وهي العربية[3]. كل هذه الاعتبارات مكنت القراء من الاحتفاظ خلال مدة من الزمن بقسط من حرية التصرف الواسعة التي كانوا يتمتعون بها قبل ظهور المصحف الرسمي.

---

(1) Beck, ʻ*Arabiyya*, p. 208.

(2) *GdQ*, III, p. 6 et s.

(3) *GdQ*, III, p. 1 et s., 121.

القراء «السبعة» وعلم القراءة

في القرن العاشر الميلادي تم الاعتراف من طرف السلطات السياسية والدينية بشرعية سبع قراءات. وهذه القراءات أسسها سبع «قراء» اشتهروا بتلاوتهم في القرن الثامن الميلادي، إلى حد أنهم استطاعوا أن يجعلوا من طرقهم الخاصة في القراءة مدارس لها أتباع في مختلف مدن الإمبراطورية، وهم نافع في المدينة وابن كثير في مكة وأبو عمرو بن العلاء في البصرة وابن عامر في دمشق وأخيرا عاصم وحمزة بن حبيب والكسائي في الكوفة.

بعض هؤلاء القراء كان معاصرا لكبار رواة الشعر القديم، بل إن واحدا منهم وهو أبو عمرو بن العلاء كان في الآن ذاته راوية للشعر. «وترتب على ذلك وجود نقاط تشابه عميقة بين القراءة والرواية.»[1] لقد سبق أن رأينا بأن رواة الشعر يطالبون بالحق ليس فقط في الاحتفاظ على المستوى الفني للأشعار بل وفي تحسينه كلما تمكنوا من ذلك.

بعض القراء الذين واصلوا عملهم إلى حدود سنة 750 م طالبوا هم كذلك باللجوء إلى مقدراتهم الخاصة في مجال اللغة، والتي لم تفقد بعد إجرائيتها، لا إلى النص الجامد الوارد في المصحف، وذلك عندما يجدون أنفسهم أمام عناصر ناتجة عن تأثير اللهجات المحلية والتي تمكنت من التسرب إلى النص المبني على الأحرف الصامتة كما جاء في الرسم العثماني .

وهكذا نجد أن أبا عمرو يعتمد على معرفته للغة العربية ليقرأ الآية رقم 62 من سورة طه، «وإن هذان» كما وجدها في مصحف

Beck, *'Arabiyya*, p. 210. (1)

عثمان، «وإن هذين»[1]. وهو يعتقد بأن التعبير بهذا الشكل «وإن هذان»، لا يتطابق واللغة العربية السليمة، مستشهدا في ذلك بالحديث النبوي الذي يقول: «إن في المصحف لحنا وستُقيمه العرب.»

إلا إن التطور اللاحق[2] لعلم القراءة يتسم بإتباع متنامي لمصحف عثمان وبالانتصار النهائي للتقاليد المتعارف عليها. بل إن تأثير هذه الأخيرة كان قويا إلى حد أن حرية التصرف التي كانت تطبع بعض القراءات أصبحت مشروعة، وهكذا أصبحت القراءات السبع هي القاعدة المتبعة. وبحلول القرن العاشر الميلادي لم يبق أي أثر للقراءات المبدعة وأصبح من الواجب «قراءة» القرآن وفق المعايير المتبعة في المدرسة التي تم اختيارها.

هناك سؤال مهم متعلق بهذه النقطة يطرح نفسه، وهو هل تم تدوين «علم القراءة» في مؤلفات متخصصة؟ وإذا كان الأمر كذلك، ابتداء من أي تاريخ شرع فيه؟ يجب الانطلاق من النقطة التالية: «التلقين في هذا المجال كان يتم في بادئ الأمر شفويا، ولم يشرع في تسجيله كتابيا إلا في وقت لاحق[3].» فمن الواضح إذن أن النص القرآني كان يقرأ أو يتلى أثناء الدروس، ويتكفل الشيخ بتحديد «القراءة» الصحيحة للألفاظ التي فيها لبس، ويشرح ما قد يكون متعسرا على الفهم، إلا أن هذا لا ينفي أن بعض التلاميذ كانوا يدونون ما كانوا يسمعون من عند شيخهم، وذلك منذ عهد مبكر.

---

(1) الفرَّاء، **معاني**، ج 2، ص 183 وما يليها.

(2) *GdQ*, III? p. 127 et s.

(3) Bergsträsser, *Die Koranlesung*, p. 11.

ولقد توصل كل من بيرغستراسر وبريتزيل[1] إلى النتيجة التالية وهي أن النماذج الأولى لهذه الكتابات والتي ثبت وجودها يمكن إرجاعها إلى مرحلة ما قبل أواسط القرن الثامن الميلادي، وبالضبط المرحلة التي عاش فيها المتأخرون من القراء المعروفين، والذين سبق ذكرهم، أو السابقين من أولئك الذين تتلمذوا على أوائل المجموعة ذاتها من القراء.

وتوجد في **طبقات القراء** لابن الجَزَري[2]، و في مؤلفات أخرى، إشارات واضحة إلى أن بعض القراء المعاصرين لحمزة (المتوفى سنة 156/ 773) ونافع (المتوفى حوالي سنة 169/ 785) وأبو عمرو بن العلاء (المتوفى حوالي سنة 154/ 770 أو 157/ 774) وآخرين كانوا يستعملون الكتابة: «فإنه [التلميذ] قرأ عليه وله عنه نسخة [عن الشيخ، كحمزة وآخرين]». ونجد كذلك وإنْ ليس بنفس الوفرة: «كَتَب القراءة عن....»، ومرة واحدة: «قرأت على نافع قراءته....وكتبتها في كتابي.»

يمكن إذن الاستنتاج من ملاحظات بيرغستراسر وبريتزيل[3] بأن هذه الدفاتر أو الكتب لم تكن كتبا بالمفهوم الأدبي للكلمة، وهذا يعني مؤلفات ذات شكل نهائي وتم نشرها، ولكن مجرد كتابات دونت لأغراض شخصية، وهي تبقى على شكل دفاتر تستعمل فقط للتلقين، «ولا يمكن لها أن تعتبر بمثابة أدبيات القراءة'، ولكن بمثابة إرهاصات أولية لها.» وحسب بيرغستراسر

---

(1) *GdQ*, III, p. 205.

(2) ابن الجزري، **طبقات**، ج 1، رقم 874.

(3) *GdQ*, III, p. 206.

وبريتزيل فهذه الكتابات كانت لا تضم سوى «ملاحظات مختصرة حول القراءة التي قدمها الإمام المتبع للفقرات المتنازع حولها.»

و«الكتاب» الذي كان يتوفر عليه تلميذ نافع كان إذن في الحقيقة عبارة عن كتاب أو بالأحرى عن دفتر يضم ملاحظات دونت خلال الدروس التي كان الشيخ يلقيها، بالإضافة طبعا إلى القراءات، ومن المحتمل أنها كانت تضم كذلك التفسيرات المتعلقة بتلك القراءات والتي كان يعطيها نافع. وحسب بيرغستراسر وبريتزيل دائما، يدخل في الصنف ذاته عدد كبير من الكتب التي ظهرت في المرحلة ذاتها والتي كانت تحمل عنوان «كتاب القراءات»، أو ربما إذ توخينا الدقة، «كتاب القراءة». وينسب عدد من الكتب التي تدخل في هذا الإطار إلى أبي عمرو بن العلاء والكسائي (المتوفى سنة 189/ 805)[1].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الصنف من الكتب شهد فيما بعد تطورات نتجت عنها دراسات تحمل عناوين مثل **اختلاف نافع وحمزة**، على سبيل المثال، وتضم معلومات حول طريقتي القراءة كما أسسها الشيخان[2]. وأخيرا بدأت مجموعة من الكتاب في جمع كتب القراءات والتي كانت تضم طرق القراءة المنسوبة لعدد كبير من الشيوخ. وحسب ما ورد في **طبقات القراء** لابن الجزري فإن كتابا عاشوا في القرن التاسع الميلادي[3] كأبي عُبيد (المتوفى

(1) **الفهرست**، ص 35.

(2) من الممكن إدخال كتابات من هذا النوع وأخرى يمكن اعتبارها كـ«كتب القراءة/ القراءات»، في صنف ما سنسميه بـ«أدب مدرسي مكرس للتدريس والهدف منه أن يتلى شفويا». (أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

(3) *GdQ*, III, p. 205-208.

سنة 224/ 839) وأبي حاتم السِّجستاني (المتوفى سنة 255/ 869)، هم أول من قام بجمع مؤلفات من هذا النوع.

بإمكاننا هنا أن نقوم بمقارنة هذا المسار بذلك الذي شهده الحديث وعلم اللغة وعديد من العلوم الإسلامية الأخرى. فعندما يتعلق الأمر بعلم القراءة، كما هو الشأن في مجالات أخرى، فظهور الكتب بالمفهوم الحقيقي سبقته مرحلة التدوين المستعمل لأغراض شخصية، أي للاستعانة على الحفظ، والدفاتر التي تبقى منحصرة في إطار تعليمي محض. وكما هو الحال في مجالات أخرى، يمكن اعتبار أبا عبيد أول من جمع كتيبا مرتبطا بعلم القراءة.

فرضية التلقين عبر «السماع»

المناهج المتبعة في الإسلام للتلقين تقتضي أن كل نص يراد درسه، بما في ذلك النصوص المدونة في كتب بالمفهوم الحقيقي، بجب أن «يسمع» أو «يقرأ» أمام شيخ، وهذا حتى في حالة إذا فرضت الممارسات أن يتم تداول هذه النصوص فقط على شكل نسخ مكتوبة. في علمَي الحديث واللغة على وجه الخصوص، ولكن أيضا في علوم إسلامية أخرى، مبدأ التعامل المباشر بين الشيخ والتلميذ كان أساسيا. فالرواية المسموعة للنصوص كانت هي الطريقة السائدة، ويترتب على ذلك أن أولئك الذين كانوا يكتفون بنسخ مسودات على شكل دفاتر، أي الصُحف، كانوا يُنعتون بالصُّحفيين، والمعارف التي كانوا يقدمون على تلقينها كانت تعتبر «ضعيفة». لنا عودة إلى هذه النقطة.

فلقد كان يروى عن عطية بن قيس (المتوفى سنة 121/ 739) ما يلي: «كان الناس يصلحون مصاحفهم على قراءته.» وهذه

الملاحظة[1] تظهر بأن ما قلناه في موضوع النصوص المدونة كتابيا ينطبق كذلك على مصاحف القرآن. فنسخ القرآن التي كان يتوفر عليها التلاميذ حينذاك، لم تكن سوى كتابات أولية يجب تنقيتها من الأخطاء التي توجد فيها وذلك أثناء الدروس وتحت إشراف الشيخ، عن طريق السماع أو القراءة عليه.

وكما هو الشأن في العلوم الأخرى حيث يلاحظ وجود «صُحفيين» يكتفون بنهل معارفهم من دفاتر[2] على الرغم من أن هذا الأمر كان موضع نقد واستهجان، فإنه عندما يتعلق الأمر بعلم القراءات، نجد كذلك مُصحفيين يبنون معارفهم في مجال القراءة على مجرد قراءتهم لمخطوطات القرآن. وأبو حاتم السِّجستاني وآخرون ينصحون بقوة تلاميذهم بعدم الاعتماد في معرفتهم بالقرآن على المُصحفيين[3]: «لا تقرؤوا القرآن على المُصحفيين.» إذا أردنا تقديم ما قلناه بشكل موجز فيجب التذكير بالآية «إنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم.»

فالكتاب المنزل كان دائماً يعتبر على أنه كلام الله الذي يلقن تلاوة، وذلك حتى بعد تسجيله كتابيا وبصفة نهائية من طرف عثمان. إذن، فمنذ فترة مبكرة تم «نشر» الوحي باللجوء إلى طريقتين متوازيتين: من جهة، بتلاوته من طرف «القراء»، ومن جهة أخرى باللجوء إلى نسخ توضع على أساس أنها مراجع يعتمد عليها، ثم فيما بعد باللجوء إلى نسخ هيأت للتداول على شكل

---

(1) ابن الجزري، **طبقات**، ج 1، ص 514.

(2) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(3) *GdQ*, III, p. 146, n 1.

كتاب، وذلك في بادئ الأمر طبق النماذج التي أشرنا إليها، ثم بعد ذلك على نحو أوسع.

والملاحظ أن الأشخاص الذين كانوا يلجؤون إلى الطريقتين للنشر كانوا مختلفين وكانوا يدافعون على آراء ومصالح متباينة. فمن جهة، كان هناك الرواة المكلفين بتلقين النص القرآني، ومن جهة أخرى، كان ممثلو الدولة، وكان من الطبيعي أن يدخلوا في بادئ الأمر في صراع فيما بينهم.

إلا أنه ظهرت أمكانية حل هذا الصراع باللجوء إلى حل توفيقي: فلقد تم إعطاء كلام القرآن كما كان يتلوه القراء نفس القيمة القصوى التي كانت تعطى للنص المكتوب. وذلك حتى أثناء عمليات التلقين اللاحقة، حيث أن نسخ الكتاب كانت تصحح بالاعتماد على تلاوة القراء. وتمكن أولئك الذين يلجؤون إلى التلقين بالاعتماد على نص مكتوب وأولئك الذين يفضلون الطرق الشفوية، السماع على وجه التحديد، من التوصل إلى حل يمكنهم من التعايش.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الحل التوفيقي سيصبح هو الأساس الذي تبنى عليه مناهج التلقين التي سيُعتمد عليها في كل العلوم الإسلامية الأخرى والتي نشأت في مراحل لاحقة. في مرحلة كان فيها الكتاب بشكله الأدبي، تماما كما نعرفه في وقتنا الحاضر، شائعا، كانت المعارف التي يتضمنها تُلقن، مبدئيا على الأقل، ليس فقط على شكل نسخ مخطوطة للكتب، بل وكذلك عن طريق الاتصال المباشر والشخصي، أي السماع.

الفصل الثالث

بدايات العلوم الدينية في الإسلام: السيرة والحديث والتفسير

بدايات «التعليم الأكاديمي» في الإسلام

بدأ الفحص «العلمي» لتاريخ بدايات الإسلام والجمع لمختلف الروايات المتعلقة بالأحداث التي شهدتها تلك المرحلة، في المدينة. ولقد قام بهذا العمل رجال ينتمون إلى الجيل الأول من التابعين، أي أولئك الذين جاؤوا مباشرة بعد جيل الرسول والصحابة[1]. ولا يمكن فصل تاريخ بدايات الإسلام عن ذلك الذي يتعلق بحياة وأعمال مؤسس الديانة الإسلامية، أي النبي محمد.

وفق ما ورد في المرويات، فإن بعض الصحابة أو المعاصرين لمحمد كانوا يدونون بطريقة غير منتظمة أقواله[2] وأفعاله[3]. فلقد رُوي عن ابن العباس، وهو ابن عم الرسول

---

(1) لمزيد من المعلومات فيما يتعلق بما يلي يمكن الرجوع إلى: Schœler, *Charakter*, p. 27-37

(2) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 64 وما يليها، ص82 وما يليها.

(3) ابن سعد، **طبقات**، ج 2، ص 123.

والمؤسس المفترض لعلم تفسير القرآن، أنه كان يتوفر على ألواح كان يدون فوقها «بعض أفعال رسول الله». وروي عن صحابي آخر يدعى أبا شاه أنه دون بالكامل[*] الخطبة التي ألقاها الرسول حين فتحه لمكة[1]. إلا أنه من الصعب اعتبار مجرد الكتابة بدون أي تنسيق على أنها «مجهود ذو صبغة علمية».

والأمر يختلف تماما عندما نصل إلى ما شرع في القيام به في المدينة من طرف أشخاص عاشوا أيام الأمويين، في الثلث الأخير من القرن السابع ومطلع القرن الثامن الميلاديين. فرغم أنهم لم يعرفوا الرسول فلقد قاموا بالبحث على نحو منسق على كل المعلومات المتعلقة بأقوال الرسول وأفعاله وبالرواية لمعاصريهم للمادة السردية التي قاموا بجمعها، وذلك على نحو ينبغي العمل على تحديده[2]. وهم كانوا يجمعون المعطيات مستمدين إياها من الأشخاص القادرين على إخبارهم، خاصة أولئك الذين بقوا على قيد الحياة من الصحابة.

وهكذا شرع أولاد وأحفاد الرعيل الأول من المسلمين «والذين شاءت الأقدار أن يبقوا بمعزل عن الحياة السياسية التي كان يخوض فيها معاصروهم وعن الاضطرابات المحيطة بهم، في

(*) حسب بعض المصادر (الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، تحقيق سعد عبد الغفار علي، الاستقامة، القاهرة، 1429/ 2008، ص 107) فإن أبا شاه لم يدون الخطبة بنفسه بل كتبها له الصحابة، وذلك بأمر من الرسول («أكتبوا لأبي شاه»). (ملاحظة من المترجم)

(1) ابن حجر، **فتح**، ج 1، ص 311 وما يليها.

(2) Horovitz, *The Earliest Biographies*, I, p. 535 et s.

الاهتمام بدراسة ماضي الأمجاد الإسلامية[1].» ولقد اتُفق على تسمية المادة السردية التي جمعوها بـ«الحديث»، وهو يستعمل دائما بصيغة المفرد[2]. والمعنى الأول لهذا المصطلح هو «حكاية، رواية»، وسيتخذ في اللاحق مدلولا أضيق من ذلك[3]. ولم تكن تنحصر المجهودات «العلمية» التي كانت تبذل في هذا المجال على التاريخ، بل كانت تهتم كذلك بالفقه ومناقشة المسائل المتعلقة بالفروض وتفسير القرآن ومواضع أخرى.

وانطلاقا من هذه المجهودات نشأ «تلقين أكاديمي» بكل ما تحمل هذه الكلمة من معاني، وذلك لأن حملة هذه المعارف كانوا يلقنون «علمهم» (وغالبا ما كان هذا المصطلح يستعمل كمرادف للحديث) للمتعطشين للمعرفة من معاصريهم. وغالبا ما كان يجري هذا التلقين في مسجد المدينة وفي المساكن الخاصة، وذلك بعقد مجالس أو حلقات حسب المفردتين اللتين كانت تستعملان للتعبير عن دورات الدروس التي كانت تنظم آنذاك، وحيث يجتمع طلبة العلم حول العلماء.

وهذه الدروس كانت تحتوي، من جهة، على حكايات وأخبار يرويها الشيخ، ومن جهة أخرى، على الأجوبة التي يقدمها هذا الأخير للأسئلة التي تطرح عليه. وقد يعمد، وهذا منذ البداية، بعض الشيوخ إلى استهلال رواياتهم بذكر المصدر الذي استمدوها منه، وذلك حسب الصيغة التالية: «قال فلان أ: حدثني

(1) Fücke, *M. ibn Isḥâq*, p. 1.

(2) von Stülpnagel, *Urwa*, p. 15, n. 1.

(3) Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 9 et s.

فلان ب عن فلان ت»، قال فلان أ: «حدثني فلان ب (أو أخبرني) عن فلان ب».

والصيغة ذاتها تمثل البدايات الأولى لمبدإ الإسناد، وهذا المصطلح يستعمل في العالم الإسلامي للتعبير عن سلسلة المحدثين الذين قاموا برواية حديث ما. ومع مرور الزمن أصبحت هذه الطريقة شائعة الانتشار. وعلى مر الأجيال ساهمت ظروف شتى في تطوير هذا التلقين الأكاديمي إلى حد أن المسلمين القادمين من كل أنحاء العالم الإسلامي، كانوا يأتون إلى مكة والمدينة، وذلك قبل أن تظهر مدن أخرى كالبصرة والكوفة، . . .إلخ، وتتبنى النموذج ذاته وتصبح بدورها مراكز للتعليم.

ومن بين العوامل التي تفسر ظهور مراكز أخرى، هناك من جهة، نهاية الموجة الكبيرة الأولى للفتوحات ولعملية انتشار الإسلام في بقاع أخرى من الأرض، ومن جهة أخرى، فقدان المدينة لأهميتها السياسية بعد وقعة الحرَّة وذلك سنة 63/ 683 ونهاية الحرب الأهلية التي امتدت من سنة 60/ 680 إلى سنة 72/ 692[1].

عروة بن الزبير، أول ممثلي المدرسة المدنية للتأريخ

يمكن اعتبار عروة بن الزبير واحد من أوائل «المؤرخين»، وبدون شك أكثرهم أهمية. ولد بين سنتي 23/ 643 و29/ 649

(1) Fück, *Die Rolle*, p. 2 et s.

وتوفي على الأرجح سنة 94/ 712[1]. وهو ينحدر من أصول ذات شأن كبير. فوالده الزبير بن العوام كان صحابيا بارزا وابن عمة الرسول، ولقد لقي مصرعه في موقعة الجمل (سنة 36/ 656)، أمه هي بنت أبي بكر، وأما أخوه فهو عبد الله بن الزبير المشهور بمناهضته للخليفة، وخالته هي عائشة، الزوجة المفضلة لدى الرسول.

وهكذا تمكن عروة من أخذ معلوماته عن هذه الشخصيات البارزة، عائشة على وجه الخصوص، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الصحابة. ومن ثمة فهو يعد حسب الاعتقاد السائد بين المسلمين، من بين المصادر الأساسية التي يجب الرجوع إليها كلما تعلق الأمر بالقواعد الدينية والتاريخ، وبالأخص بكل ما يمت بصلة إلى حياة الرسول.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه وصلتنا بعض المعلومات حول طريقته في البحث[2]. فلقد روي أنه بعث يوما رسولا إلى ثلاثة من الصحابة من بينهم جابر بن عبد الله[3]، طالبا إياهم إمداده ببعض التوضيحات حول حدث جرى وقت الهجرة. إلا أنه من المؤكد أن خالته عائشة تبقى مصدره الرئيسي[4]، وعلى ما يبدو فلقد كان يدون المعلومات التي كانت تمده بها[5]. ورغم قلة

---

(1) لمزيد من المعلومات فيما يتعلق بهذه الشخصية يمكن الرجوع إلى المؤلف الأساسي لفون ستون بناغل، **عروة بن الزبير**.

(2) ابن سعد، **طبقات**، ج 8، ص 129.

(3) توفي سنة 73/ 3-692 أو بعدها بقليل، **تهذيب**، ج 1، ص 37.

(4) **فتح**، ج 17، ص 102، رقم 5474.

(5) الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 237.

الروايات التي وصلتنا حول طريقته في التلقين فإنها من الأهمية بمكان، بحيث أنها تمكننا من معرفة بدايات التعليم في المدينة، وربما في العالم الإسلامي برمته. فلقد وصلنا مثلا عن عروة[1]: «كان عروة يتألف الناس على [سماع] حديثه».

كان عروة يلقي دروسه أمام الملأ في مسجد الرسول بالمدينة[2] ويكتفي في بعض الأحيان بتعليم بعض أفراد أسرته، وكان يمنع أبناءه من طرح الأسئلة عليه وهو يلقي الدرس أمام العموم، وبالانتظار حتى يبقى وحيدا للتحدث معه[3]. وكان من عادته أن يطرح المعطيات التي جمعها في مجال الفقه طبق تصنيف منسق حسب المحتويات. وهكذا كان يبدأ بالتطرق إلى باب الطلاق ثم يطرح كل ما يتعلق بالطلاق بالخلع، ثم الحج، وهكذا دواليك[4].

ويمكن القول بأن منهجا من هذا القبيل يحتوي على الإرهاصات الأولية للأسلوب الذي سيتبع فيما بعد في طرح المعرفة، والذي يعرف بالتصنيف، وهو يقتضي تصنيف المواد التي تم جمعها في «كتب» مُبوَّبة. وهذا الأسلوب في التأليف فرض نفسه في العالم الإسلامي منذ أواسط القرن الثامن الميلادي[5]. وكان عروة يطلب كذلك من أبنائه أن يقرؤوا عليه

---

(1) الفسوي، ج 1، ص 552.
(2) سير، ج 4، ص 424 وما يليها.
(3) الفسوي، ج 1، ص 551.
(4) المصدر نفسه.
(5) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الأحاديث التي فات أن تلاها هو من قبل[1]. وهذا الأسلوب يعتبر البدايات الأولى للأسلوب الذي سيعرف بعد بالمذاكرة[2].

مما لا جدال فيه أن التعليم آنذاك كان يتم بالحفظ عن ظهر قلب، إلا أن الروايات التي وصلتنا تذكر بأن عروة كان يتوفر على كتابات مدونة ومسودات على شكل دفاتر تتعلق بالحديث وبآراء فقهية. إلا أنه قام بحرق كل الكتابات التي كانت بحوزته يوم وقعة الحرَّة، أي خلال أو مباشرة بعد الثورة الفاشلة التي قام بها أهل المدينة ضد الأمويين سنة 63/ 683، وعلى ما يبدو فعروة ندم فيما بعد على ما أقدم عليه[3].

وهناك رواية أخرى تعطي تفسيرا مختلفا لحرق عروة لمدوناته[4]. فهو أقدم على محو كتاباته - هل هذا يعني أنه كان يكتب على الرَّق؟ - لأنه كان يعتقد خلال مرحلة محدودة بأنه يجب أن يبقى القرآن الكتاب الوحيد في الإسلام. وطبق الرواية ذاتها، فإن عروة ندم فيما بعد على فعله المتسرع هذا. والملاحظ أن الفكرة القائلة بأن التدوين يجب أن يبقى منحصرا في الوحي كانت منتشرة إلى حد ما في القرن الثامن الميلادي[5]. وستسنح لنا الفرصة للرجوع إلى هذا الموضوع في أماكن لاحقة.

الروايات التاريخية التي وصلتنا عن طريق عروة تبين بأن هذا

---

(1) الفسوي، ج 1، ص 551.

(2) Ahmed, *The Institution.*

(3) ابن سعد، ج 1، ص 133.

(4) **تهذيب**، ج 7، ص 165.

(5) Schœler, *Mündliche Thora.*

الأخير كان يقوم بجمع كل المعطيات التي تمت بصلة إلى الأحداث الكبرى التي وقعت زمن النبوة. وهو بهذا يكون قد وضع اللبنة الأولى للمادة التاريخية المختصة بالمغازي، أي حرفيا الحملات. إلا أن هذا المصطلح كان يأخذ معنى واسعا ليشمل حياة الرسول بصفة عامة[1].

المصادر التي نتوفر عليها لا تؤكد بوضوح على لجوء عروة إلى استخدام الكتابة لتدوين الروايات التي كان يجمعها في هذا المجال، ويذكر أنه بعث على شكل رسائل أجوبة على أسئلة دقيقة بعثها إليه كذلك مكتوبة، الخليفة عبد الملك وآخرون. لنا عودة إلى هذه الرسائل، وذلك عندما سنتطرق إلى الدور الذي لعبه الحاكم في نشوء الأدب العربي.

فعروة أذن قام بتدوين كتابات يمكن التعامل معها على أنها رسائل مختصة بالتاريخ الإسلامي، ويمكن اعتبارها بمثابة الكراريس (سينغرامّا) الأولى ذات طابع علمي والتي ظهرت في العالم الإسلامي. والملاحظ أنها في الحقيقة لم تؤلف قصد الاطلاع عليها من طرف جمهور واسع من القراء، فهي كانت في الأصل موجهة إلى دائرة ضيقة من القراء تتكون من الخليفة وأفراد حاشيته، إلا أن ابن عروة وهو هشام، قام بتلقين هذه الرسائل، كما كان يفعل عادة بالنسبة للأخبار، أثناء الدروس التي كان يلقيها أمام الملأ، مما يفسر استمراريتها، بحيث نجدها عند الطبري ومؤرخين آخرين ظهروا لاحقا[2].

---

(1) Fück, *M. ibn Isḥâq*, p. 7.

(2) *GAS*, I, p. 279.

وتجدر الإشارة إلى أن عروة قام فقط بجمع **كتاب المغازي** ولم يؤلفه، كما يذهب إلى ذلك مجموعة من الكتاب المتأخرين كابن كثير وحاجي خليفة[1] والذين يؤكدون أنه، أي عروة، «أول من صنف المغازي». وتصريحات من هذا القبيل تناقض ليس فقط ما جاء به باحثون أوروبيون فيما يخص الوتيرة التي تطور بها الأدب العربي[2] بل وكذلك الرأي التقليدي السائد بين أبناء الثقافة أنفسهم.

فبالنسبة إليهم تصنيف المواضيع على شكل أبواب لم يبدأ، وهذا القول ينطبق على كل مجالات المعرفة بما فيها ذلك المرتبط بموضوع المغازي، إلا في أواسط القرن الثامن الميلادي، أي في المرحلة التي كان يؤلف مجموعة من الكتاب كل في مجاله الخاص، كمعمر بن راشد (المتوفى سنة 154/ 770) وابن جُريج (المتوفى سنة 150/ 767) ومالك بن أنس وابن إسحاق (المتوفى سنة 150/ 767)[3].

والسبب في نسب **كتاب المغازي** المنظم بطريقة منسقة، وفي مرحلة متأخرة لعروة يرجع على ما يبدو، إلى ما قام به تلامذته عندما جمعوا رواياته التاريخية وعنونوها ب **كتب مغازي لعروة بن الزبير**. بالإضافة إلى هذا فابن عروة بالتبني وهو أبو الأسود يتيم عروة (المتوفى سنة 131/ 748، وربما بعد هذا التاريخ)[4]

(1) ابن كثير، ج 9، ص 101.

(2) Von Stülpnagel, *'Urwa*, p. 116.

(3) فتح، مقدمة، ص 5 وما يليها. انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(4) *GAS*, I, p. 248 et s.

أتى إلى مصر بكتاب يحمل عنوان **كتاب المغازي** منسوب إلى عروة[1]. وفي القرن العاشر الميلادي يتحدث ابن النديم[2]، مؤلف **الفهرست**، عن **كتاب مغازي عروة بن الزبير** جاء عن طريق مختلف[3].

وكثيرا ما كانت تنسب كتب جمعت من طرف مؤلفين متأخرين، بحيث أنهم قاموا فقط بجمع مواد أخذوها من مؤلفين سابقين، إلى هؤلاء[4]. وسوف نتناول في مكان لاحق مسألة التفسير المنسوب إلى مجاهد، وهو في الحقيقة من تأليف آدم بن أبي إياس، والذي استلم مادته من ورقاء الذي استلمها بدوره من ابن أبي نجيح والذي كان قد توصل بها عن طريق مجاهد.

إلا أنه إذا افترضنا بأنه عند حديثنا عن **كتاب المغازي** في هذا السياق بالضبط فإن الأمر يقتصر على مجرد مسودة (هيبومنيما) تحتوي على كتابات مدونة لأغراض شخصية، فيصبح من المحتمل جدا أن عروة ألف بالفعل **كتاب المغازي**[5]، وذلك بما أنه كان يتوفر على كتب في الفقه.

---

(1) **سير**، ج 7، ص 150، ولقد حاول الأعظمي أن يستعيد هذا الكتاب في شكله الأصلي، أنظر عروة بن الزبير، **مغازي**.

(2) **فهرست**، ص 176.

(3) تم تقل هذا الكتاب عن طريق حسن بن عثمان الزيادي (المتوفى سنة 243/ 857)، انظر *GAS*, I, p. 316

(4) Schœler, *Die Frage*, p. 219, n 83.

(5) حسب بعض الروايات فأبان بن عثمان، وهو معاصر لعروة ويعتبر مرجعا في مجال المغازي، كان يملك الكتاب ذاته، أنظر الزبير بن البكار، **الأخبار**، ص 331 وما يليها.

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل فالمصادر لا تمدنا بأية معلومة فيما يخص هذه النقطة، ومن ثمة فلا داعي لمحاولة معرفة التركيبة البنيوية لهذا الدفتر والذي من المفترض أن عروة كان يتوفر عليه. فليس بإمكاننا مثلا الجزم بأنه كان مُبَوبا على نحو منسق. إلا أنه من المحتمل جدا أنه لم يكن منسقا وفق التتابع الزمني للأحداث، فمن المعروف أن عروة كان يهمل هذا الجانب كثيرا، والروايات التاريخية التي كان يأتي بها نادرا ما كانت تؤرخ الأحداث التي تتحدث عنها[1].

بإمكاننا أن نعتبر عروة على أنه المؤسس والرائد لما يمكن تسميته بـ«المدرسة المدنية للتأريخ[2].» بالإضافة إلى رسائله، فلقد وصلنا منه عدد كبير من المرويات. والأمر يتعلق هنا، من جهة، بقصص حول حياة الرسول والبدايات الأولى للإسلام، ومن جهة أخرى، بمعطيات تتعلق بمواضيع شتى، كالمعلومات المتعلقة بالأحداث التي كانت سببا في نزول بعض الآيات، وتعليمات عامة أو خاصة بكيفية تطبيق الفرائض والعبادات والممارسات المنبثقة من السنة كما جرت في المدينة، والأنحاء التي يتعين تطبيقها بها[3]. وكثيرا ما كان عروة يذكر اسم الأشخاص الذين كان يأخذ منهم مادته، إلا أنه لا يتبع هذا الأسلوب في كل رواياته. فمبدأ الإسناد عنده كان إذن يحمل

---

(1) Schœler, *Charakter*, p. 32, n. 47.

(2) Fück, *M. ibn Isḥâq*, p. 7.

(3) فون ستولبناغل، ص 54 وما يليها.

بعض الاستثناءات، وعندما نفحص بتمعن الحالات التي كان يذكر فيها مصادره، سنجد بأن ثلثيها مأخوذ من عند خالته عائشة[1].

الروايات والأخبار التي كان عروة يتوفر عليها كان يقوم بتلقينها إلى الآخرين على شكل دروس، والمهمة ذاتها قام بها من بعده تلامذته ثم تلامذة هؤلاء وهكذا دواليك. أي أنه تم تناقلها على هذا النحو من جيل لآخر، ولم يتم دمجها في التصنيفات التي وصلت إلينا إلا خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، نذكر منها على سبيل المثال سيرة ابن هشام، أو في مجموعات، صحيحة أم لا، للحديث، كمصنف عبد الرزاق وصحيحَي البخاري ومسلم، . . . إلخ.

ولقد قام بعض الباحثين المعاصرين بجمع بعض الأخبار المتفرقة المأخوذة من عند عروة والمتعلقة بحياة الرسول في مجموعة مستقلة[2]. وبهذا يكون علماء العصر الوسيط والباحثون المعاصرون قد قاموا بما لم يتوصل إليه عروة نفسه، أي جمع رواياته ونشرها على شكل كتاب بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وهو **كتاب المغازي لعروة بن الزبير**. من بين تلامذة عروة العديدين والذين قاموا بتلقين رواياته يوجد ابنه هشام (المتوفى سنة 146/ 763)[3] وابنه بالتبني أبو أسود يتيم عروة[4] والذي

---

(1) المصدر نفسه، ص 119.

(2) **من أمثال بداية الكتابة التأريخية عند العرب، أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير بن العوام** من تحقيق س. م، الطاهر.

(3) *GAS*, I, p. 88 et s.

(4) *GAS*, I, p. 248 et s.

سبق الحديث عنه. إلا أن أبرزهم هو الزُّهري[1] ولنا عودة إليه في مكان لاحق.

مُجاهد بن جبر ممثل المدرسة المكية وتفسير القرآن

للإحاطة بتطور مختلف مجالات المعرفة الإسلامية في عصر عروة لابد من الحديث عن مجاهد بن جبر[2] احد أبرز ممثلي المدرسة المكية، والتي عرفت نموا موازيا أو ربما متأخرا بعض الشيء عن ذلك الذي عرفته المدرسة المدنية. ولد مجاهد في مكة، وذلك حوالي سنة 21/ 643 وتوفي فيها سنة 104/ 722. صحيح أنه لا ينتمي إلى مجموعة «السبعة»، أصحاب القراءات السبع والذين سبقت الإشارة إليهم، إلا أنه كان يعد من قراء القرآن وكانت له طريقته الخاصة في القراءة، وهذا ما كان يدعى بـ«الاختيار»[3]. بالإضافة إلى هذا فقد كان عالما ملما بالفقه والحديث، وبالتالي فهو كان في الوقت نفسه فقيها ومُحدثا، إلا أن المجال الرئيسي الذي برز فيه هو تفسير القرآن. وفي هذا الإطار يبقى ابن العباس الغني عن التعريف هو شيخه الأساسي[4] والذي قرأ مجاهد عليه القرآن مرات عديدة، ثلاثين مرة كما ورد في إحدى الروايات[5]. وطبق رواية أخرى فلقد قال مجاهد

---

(1) الدوري، **الزُّهري**.

(2) **تهذيب**، ج 10، ص 38-40.

(3) ابن الجزري، **طبقات**، ج 2، ص 41، رقم 2659.

(4) *GAS*, I, p. 25 et s.

(5) ابن الجزري، المصدر نفسه.

نفسه[1]: «قرأت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات أقف عند كل آية أسأله فيم نزلت وكيف كانت.»

وتلامذة مجاهد الذين رووا عنه كثيرون والمعطيات التي كان يلقنها وصلت تقريبا إلى كل المفسرين اللاحقين، بل ونجد عددا مهما منها في **تفسير** الطبري[2]. ولقد قام مجاهد، كمعاصره المدني عروة، بتلقين ونشر مبادئ علمه على شكل دروس. وعلى ما يبدو فقد قام تلامذته بتدوين تفسيره للقرآن تحت إشرافه[3]، إلا أن الطريقة التي تمت بها رواية آرائه المتعلقة بالتفسير تختلف شيئا ما عن تلك التي تمت بها رواية آراء عروة. فلقد أكد الناقد الشهير ابن حِبَّان (المتوفى سنة 354/ 965) بأنه[4]: «لم يسمع التفسير [كاملا؟] من مجاهد أحد غير القاسم بن أبي بزة[5] وأخذ الحكم وليث بن أبي سليم وابن أبي نَجيح[6] وابن جُريج وابن عُيينة من كتابه ولم يسمعوا من مجاهد.»

وانطلاقا من هذا التصريح يمكن الافتراض بأن تلميذا واحدا فقط لمجاهد، وهو القاسم بن أبي بزة، تسلم عن طريق السماع كل تفسير شيخه، وقام بتدوينه برمته، ويصبح من ثمة لديه «كتاب»، بمفهوم «مدونات» أو «مسودات على شكل دفاتر» تضم كل آراء مجاهد المتعلقة بالتفسير.

---

(1) **سير**، ج 4، ص 450، **تهذيب**، ج X، ص 40.
(2) تقريبا سبع مائة، حسب ما ورد في *GAS* I, p. 29
(3) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 105.
(4) **كتاب الثقات**، ج 7، ص 331.
(5) **تهذيب**، ج 8، ص 278 وما يليها.
(6) وهو الراوية الأساسي لمجاهد.

وحسب ما ورد في شهادة ابن حبان فلقد اكتفى كل الرواة الآخرين بنسخ «كتاب» قاسِم فيما بعد، ويتعلق الأمر إذن بطريقة في النقل نادرا ما كان يعترف بها، وهي اللجوء إلى الكتابة، إلا أنها كانت كثيرة الاستعمال، ولقد كان الرواة ملزمين بالتحديد بكل دقة في إسنادهم للطريقة التي استعملوها للحصول على المعطيات التي كان الشيخ يقوم بتلقينها.

وفي حالة نسخهم لـ«كتاب» مَّا دون التوصل بمحتواه في إطار دروس، فعليهم مبدئيا الإشارة إلى ذلك[1]. إلا أنه كثيرا ما كان يلجأ الرواة إلى كتمان لجوئهم إلى هذه الطريقة، والتي كانت فعلا لا تحظى بالرضي من طرف العموم. والملاحظ أنه عندما يتعلق الأمر بمجاهد فلا أحد من تلاميذه يشير إلى لجوئه إلى هذه الطريقة، وذلك باستعمال العبارة المتعارف عليها: ولم يفت القدامى أن ينقدوا هذا التدليس.

بإمكاننا إذن أن نستنتج بأن تلقين المأثورات عن طريق الكتابة كان مكروها سواء في مكة أو المدينة، بل وفي العالم الإسلامي برمته، هذا على الرغم من أن التدوين للمعطيات قصد استعمالها لأغراض شخصية، لم يكن مكروها في مكة بالقدر نفسه الذي كان عليه في المدينة[2].

وفيما يخص الشكل الذي اتخذه فيما بعد التلقين، فإن مقارنة الإجازات وسلسلة الإسناد، بالإضافة إلى بيانات النسخ التي تختم

---

(1) أي أن نجد عبارات من هذا القبيل: «وجدت في كتاب فلان»، أو «كتب إلي» وليس، على سبيل المثال، «حدثني» أو «سمعت عن».

(2) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 105.

المخطوطات والتي تحمل عادة اسم الناسخ، وتاريخ ختمه لعمله، تدفعنا أحيانا إلى الاستنتاج[1] بأن التلاميذ كانوا لا يلجؤون إلى التدوين أثناء استماعهم إلى الدروس. وعندما يرغبون لا حقا في نقل ما كانوا قد تلقوه من معطيات عن طريق السماع من شيخهم، فقد يكونوا مرغمين على استعارة نسخة مكتوبة تضم دروس الشيخ ممن كانوا يدونون أقواله، وبعد حصولهم عليها فإنهم ينسخونها قصد اللجوء إليها لأغراضهم الشخصية، والاعتماد عليها في دروسهم. وبما أنهم كانوا قد حضروا شخصيا إلى دروس الشيخ وتلقوا تعليمه مشافهة، فقد كان من حقهم اللجوء في إسنادهم إلى استعمال العبارة التي تؤكد سماعهم المباشر للدروس، وهي «حدثني فلان» أو «سمعت عن فلان».

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود تفسير قديم نسبيا ينسب إلى مجاهد[2]. ويعتقد فُؤات سيزغين بأن هذا الكتاب من تأليف مجاهد وبأنه «ورد في المجموعة التي أقدم ابن أبي نَجيح (المتوفى سنة 131/ 748) على جمعها[3].» وذلك على الرغم من أن العنوان الدقيق للكتاب وهو **تفسير ورقاء** يشجع على نسب الكتاب إلى مؤلف أقدم من ذلك[4].

ولقد بينت دراستان حديثتان لا علاقة بينهما - الأولى ل ج.

---

(1) Schœler, *Arabische Handschriften*, p. 40 (n° 30)

(2) مخطوط، دار الكتب، القاهرة، تفسير 1075، نشر تحت عنوان **تفسير مجاهد**.

(3) *GAS*, I, p. 29.

(4) العنوان الكامل هو: **تفسير آدم بن أبي إياس عن ورقاء بن أبي نجيح عن مجاهد**.

ستوث[1]، والثانية ل ف. ليموس[2] - بأن أبا نجيح وتلميذه ورقاء (المتوفى سنة 160/ 776) وآدم بن أبي إياس (المتوفى سنة 220/ 835)، والذي تكفل بنقل هذا التفسير عن ورقاء، قد قاموا بإضافة عدة معطيات مأخوذة من مصادر أخرى غير مجاهد. فالأمر لا يتعلق إذن بكتاب من تأليف مجاهد بل بمجموعة تم تشكيلها خلال القرن التاسع الميلادي على يد آدم بن إياس، وهي تحتوي أساسا وليس حصريا على مواد تتعلق بالتفسير مأخوذة من مجاهد.

ولقد تمت مقارنة هذه المواد من طرف ستوث[3] وليموس[4] بتلك التي يذهب الطبري ومفسرون جاؤوا لاحقا، أنها إلى مجاهد، والنتيجة هي أن المعطيات الواردة في **تفسير ورقاء** على سبيل المثال، لا تطابق تلك الواردة في تفسير الطبري. هناك على العموم وضعيتان متميزتان: توجد روايات مشتركة بين النصين، إلا أن الفحص الدقيق لها يمكننا من اكتشاف تباينات واختلافات، وذلك حتى بين الروايات المتقاربة فيما بينها، بالإضافة إلى أن هناك روايات مأخوذة عن مجاهد لا توجد إلا في أحد النصين.

ويمكن إذن الاستنتاج بأن عملية النقل للمعطيات كانت تلجأ في ذلك العصر إلى التصفية بين الروايات، وكانت تعتمد إلى حد ما على الرواية بالمعنى بدل الرواية باللفظ، وذلك حتى عندما

---

(1) *Die Überlieferung.*

(2) مخطوط، تفسير 1075.

(3) Stauth, *Die Überlieferung*, p. 190 et s.

(4) ليمويس، مخطوط 1075 تفسير، ص 172 وما يليها.

يعتمد الرواة منذ مرحلة متقدمة وكما هو الشأن على ما يبدو، بالنسبة للمثال الذي اخترناه، على مسودات كتبت من طرف أحدهم.

مخطوط **تفسير ورقاء** الذي وصل إلينا، تم نسخه سنة 544/ 1149، وهو يتوفر على رواية مبنية على إسناد وشهادة سماع بالإضافة إلى بيانات النسخ(1). إلا أنه بإمكاننا ملاحظة أن الطريقة المتبعة للرواية في هذا المخطوط هي نفسها التي تطرقنا إليها أعلاه: الناسخ والذي يدعى ابن حمدي تلقى التفسير عن طريق السماع وحصل على إجازة من طرف شيخه للتلقين، ولم يعتمد أبدا على كتابات مدونة. وعندما أراد الحصول على نسخة خاصة به فإنه قام بنسخ «كتاب» الشيخ والذي كان يوجد منذ وفاة هذا الأخير في حوزة ابن أخيه.

الزُّهري وتدوين المرويات

نتطرق الآن للحديث عن ابن شهاب الزُّهري المدني، والذي يعتبر أبرز تلامذة عروة بن الزبير. والإحاطة بشخصية هذا العالم الكبير ستمكننا من الإطلاع على التطورات التي عاشها الجيل الثاني من التابعين. فلقد كان يعد كشيخه محدثا وفقيها في الدين ومصدرا كبير الأهمية للمغازي.

ولد سنة 50/ 670، وربما بعد هذا التاريخ، وتوفي سنة 124/ 742(2)، تتلمذ على يد عروة وعلماء بارزين كسعيد بن

---

(1) Stauth, *Die Überlieferung*, p. 2 et s., 14 et s.

(2) دوري، الزُّهري.

المُسيَّب وأبان بن عثمان وآخرين. بالإضافة إلى هذا فهو كان يستفسر الأشخاص القادرين على إخباره من مختلف الأعمار، هذا على الرغم من أنهم لم يكونوا ينتمون لفئة العلماء. وهكذا كان على سبيل المثال يطرق بيوت الأنصار في المدينة ويعمل جاهدا على استفسار حتى النساء منهم[1].

والروايات التي وصلتنا عن الجهود التي كان يبذلها للحصول على المعطيات، وعن استعماله للكتابة أثناء جمعه للمعطيات متضاربة فيما بينها. فطبق ما ورد في رواية[2] تركها مالك بن أنس نفسه والذي يعتبر أحد أبرز تلامذة الزُّهري، فإن هذا الأخير أجاب بالنفي عندما سأله مالك إن كان يلجأ إلى الكتابة لتدوين الحديث. ولكن من جانب آخر فهناك روايات أخرى مفادها أن الزُّهري كان يدون على نحو مكثف الحديث الذي كان يقوم بجمعه.

فحسب ما نقل تلميذ آخر للزهري وهو معمر بن راشد، فلقد روى صالح بن كيْسان (المتوفى بعد 140/ 8-757)[3]، أحد أصدقاء شيخه، ما يلي[4]: «اجتمعت أنا والزُّهري ونحن نطلب العلم، فقلنا: نكتب السُنن؛ فكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال: نكتب ما جاء عن أصحابه فإنه سنة [...]». وحسب ما أكد صديق آخر للزهري فلقد اعتاد هذا

---

(1) Fische, *Biogr.*, 69.

(2) الفسوي، ج 1، ص 622.

(3) **تهذيب**، ج 4، ص 350.

(4) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 106 وما يليها.

الأخير على حمل ألواح وصحف وعلى تدوين كل ما كان يقال له[1]. بإمكاننا أن نجد تفسيرا مقنعا إلى حد ما لهذا التناقض إذا قبلنا بأن الزُّهري كان يؤمن في بداية الأمر بأنه لا يجوز تدوين الحديث، وهذا الرأي كان شائعا في عصره، خاصة في المدينة، وبأن الظروف أرغمته فيما بعد على تغيير رأيه واللجوء أكثر فأكثر إلى الكتابة. وهناك روايات سنرجع إليها لاحقا، قد تمكننا من إثبات هذه الفرضية.

وعلى ما يبدو ففي البداية كان الزُّهري يقتصر فقط على دروسه كوسيلة للتلقين. هذا في حين أن هناك من بين تلامذته الكثيرين ممن كانوا يتمنون أن يحصلوا بسهولة أكثر على المعطيات التي تمكن من جمعها. وهكذا اقترح أحدهم وهو الليث بن سعد (المتوفى سنة 161/ 778)[2] على شيخه أن يجمع كتابا يضم بين دفتيه كل الحديث الذي كان في حوزته[3]: «يا أبا بكر، لو وضعت للناس هذه الكتب، ويدونوها، وتفرغت.» إلا أن الشيخ رفض ذلك وفضل الاعتماد على طريقة أخرى للتلقين أكثر مرونة، وهي أنه كان يعطي دفاتر دروسه لتلامذته ويطلب منهم استنساخها، وقد وصلتنا روايات عديدة في هذا الشأن[4]. فمن المحقق نسبيا إذن أنه يعتبر المؤسس لطريقة جديدة في التلقين تعرف بالمناولة، لعبت دورا كبيرا منذ تلك المرحلة وإن لم تحض برضى الجميع. فمالك

---

(1) سير، ج 5، ص 332.

(2) *GAS*, I, p. 518.

(3) ابن عساكر، **الزُّهري**، ص 145.

(4) سير، ج 5، ص 338.

ابن أنس والذي سبق أن أشرنا إلى المكانة البارزة التي يحتلها بين تلامذة الزُّهري، لجأ إليها لتلقين كتابه **الموطأ**[1].

وكانت توجد حينذاك، أي في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، أساليب مختلفة للتدوين من بينها: 1) مدونات لم تكن على قدر كبير من التنسيق تستعمل لأغراض شخصية ليس إلا؛ 2) مسودات على شكل دفاتر متفاوتة الأهمية من حيث مستواها في التنسيق، وتحتوي على المواد التي يسعى الشيوخ إلى تلقينها خلال «دروسهم»، وقد يحدث أن يقوم مالكي هذه الدفاتر بتسليمها إلى آخرين قصد استنساخها، إلا أنها كانت مبدئيا لا تستعمل إلا من طرف الشيوخ أثناء قراءتهم الشفوية؛ 3) مجموعات ذات طابع رسمي والتي تمت تهيئتها في تلك المرحلة بأمر واضح من البلاط وتبقى خاصة به[2].

ولم يكن بوسع الزُّهري أن يعارض عمليات جمع وتلقين معطيات مدونة على النحو الأول، بل وحتى على النحو الثاني والذي انتهى به الأمر أخيرا إلى الترخيص به. ولا يوجد بون شاسع بين هذين النحوين، ففي اللغة اليونانية هناك مفردة واحدة، وهي هيبومنيما، تصدق على الاثنين على حد سواء. والأكثر من ذلك، فهو لم يكتف بالسماح بالطريقة الثالثة وذهب إلى حد أنه ألف بعضها نزولا عند أمر البلاط، وبإمكاننا هنا أن نشير إلى واحدة منها وهي أكثرها شهرة: فطبق ما ورد في رواية كثيرة التداول[3]، فهو قد

---

(1) الخطيب البغدادي، **كتاب الكفاية**، ص 443.

(2) وهناك صنف رابع وهو الرسالة، سنتطرق إليه في الفصل الرابع.

(3) ابن عبد البر، **جامع**، ج 1، ص 76.

قام بجمع الحديث لإعطائه صيغة رسمية، كما هو الشأن بالنسبة للقرآن وقت خلافة عثمان. وهذه المجموعات التي هيئت على مستوى واسع أطلق عليها اسم «التدوين» ويعتبر الزُّهري مؤسسها: «أول من دون العلم وكتبه ابن شهاب [الزُّهري]. » [1]

وهكذا تم قطع شوط كبير صوب استعمال أوسع للكتابة. وعلى الرغم من ذلك، وهذه نقطة يجب التأكيد عليها، فدائرة القراء الذين كانوا يستعملون هذه المجموعات كانت ضيقة إلى حد كبير. فهي لم تكن تتجاوز البلاط، أي الخليفة والأمراء وباقي الأعيان. ومن ثمة فالرجوع إلى هذه المجموعات «الرسمية» المنسوبة إلى الزهري يجب أن يتم في سياق الشحنة التي أعطاها البلاط للأدب.

وأيا ما كان الأمر فبإقدامه على جمع الحديث ومؤلفات أخرى، وتهيئها لجمهور واسع من القراء فإن الزهري تمكن من خرق حظر كان سائدا خلال عقود من الزمن، والذي كان يمنع من تدوين نصوص ذات طابع ديني، أو في جميع الأحوال من نشر «كتب» في هذا المجال، ما عدا القرآن.

وعلى ما يبدو فلقد واجهته مشاكل جمة إثر إقدامه على هذه الخطوة، مما اضطره إلى السعي إلى تبريرها مرارا وتكرارا، معتمدا في ذلك على حجج تختلف في كل مرة. إلا أن حجته الأكثر تداولا هي أنه لجأ إلى استعمال الكتابة مرغما على ذلك من طرف الخلفاء الأمويين. ويُذكر أنه صرح بأنه سوف لن يكون

---

(1) المصدر نفسه، ص 73.

بمقدوره منع أي كان من تدوين الحديث[1]: «كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء؛ فرأينا ألا نمنعه أحدا من المسلمين.»

وهذا الاعتراض على كتابة الحديث لم يعد واردا بين أفراد الجيل الذي جاء بعد الزُّهري، هذا على الأقل في المدينة[2]. ويمكن اعتبار الفقيه المعروف مالك بن أنس والمؤرخ ابن إسحاق، وهما تلميذان للزهري، من بين أهل المدينة الأوائل الذين أقدموا على جمع المؤلفات المبوَّبة على نحو منسق، والتي كانت تسمى بالمصنفات[3].

أكدنا في إشارة سقناها أعلاه على حرص الزُّهري على جمع الحديث، وتحدثنا كذلك على الروايات المتعلقة باستعماله الكتابة لهذا الأمر، والتي يبدو أنها متباينة. ولقد وجدنا حكايتين مرتبطتين كلتيهما بمرحلة متأخرة من مساره، وتبدوان متناقضتين فيما بينهما. من جهة، نلاحظ بأن الكتب أو الدفاتر التي كانت تتضمن الحديث، والتي كان الزُّهري قد أملاها على الكتاب بأمر من البلاط، والتي تم سحبها من خزانة الخليفة بعد مقتل الوليد الثاني، وذلك سنة 125/ 743، تم نقلها على ظهر عدد كبير من الدواب[4].

---

(1) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 107.

(2) وهذا لا ينطبق على العراق (البصرة والكوفة). أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(3) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(4) الفسوي، ج 1، ص 638.

من جهة أخرى، فلقد أكد تلميذان للزهري في روايتين مستقلتين بأنه لم يكن موجودا في بيت شيخهما سوى كتاب واحد، أو ربما كتابان. فالأمر يتعلق، حسب الأول، بكتاب «فيه نسب قومه»[1]، وحسب الثاني بكتاب «فيه شيء من نسب قومه، وشعر[2].»

ولا يمكن الجزم بأن الروايتان تتناقضان فيما بينهما. فالمعارضون لفكرة تدوين الحديث - ويمكن القول بأنه في خاتمة التحليل هذا هو موقف الزُّهري نفسه طوال حياته - كانوا يذهبون إلى أن حيازة كتب، خاصة إذا كانت ذات طابع ديني، وتركها للآخرين، يعتبر أشد أمرا من القيام بإملاء الكتب نفسها على الغير.

بل أكثر من ذلك فلقد كان هناك رأي شائع يتوجب بمقتضاه على مالكي الكتب أن يمزقوها، قبل مماتهم في جميع الأحوال، وذلك استنادا للحديث النبوي والذي رواه إبو سعيد الخُدري (المتوفى سنة 74/ 693 أو بعد ذلك)[3]، وهو «لا تكتبوا عني شيئا إلا القرآن، من كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه.»

المجموعات التي تركها الزُّهري لم تصل إلينا على شكلها الأصلي. فما في حوزتنا الآن هو عبارة عن مجموعة من المواد بقيت في مؤلفات متفرقة ظهرت فيما بعد، وهي تتعلق بالحديث والفقه والمغازي. وإذا أردنا أخذ نظرة تقريبية على طبيعة

---

(1) المصدر نفسه، ص 641.
(2) المصدر نفسه، ص 643.
(3) تهذيب، ج III، ص 417.

المجموعات المتعلقة بحياة الرسول والتي تركها الزُّهري وعلى شكلها الأصلي، يمكن لنا الرجوع إلى **مصنف** عبد الرزاق (المتوفى سنة 211/ 827)، وهو مصنف قديم نسبيا.

فهذا المصنف يضم **كتاب المغازي**[1]. حصل عبد الرزاق تقريبا على كل الأخبار الموجودة في **كتاب المغازي** الذي ينسب إلى شيخه معمر بن راشد والذي يعتبر إذن المصنف الحقيقي لهذا المؤلف. ونصف الأخبار التي يذكرها معمر هي مأخوذة عن شيخه الزُّهري. والأخبار المنسوبة إلى هذا الأخير هي غالبا ما تكون جد طويلة وتحمل اسم «حديث»[2]، وتضم في أغلب الأحيان أسانيد[3] يرد فيها مرارا اسم شيخه عروة. وفي بعض الأحيان يتم ذكر وقائع أساسية كبدر أو أحد مؤرخة، وذلك في مستهل الحديث.

ومن المحقق أن **كتاب المغازي** الذي تركه الزُّهري لم يتخذ بعد شكل كتاب بمفهومه الحقيقي، ولم يكن على قدر كاف من التنظيم، الشيء الذي حققه في مرحلة متأخرة أحد تلامذته وهو ابن إسحاق. فـ«الكتاب» الذي تركه الزُّهري لم يكن على أكبر تقدير سوى مجموعة من «المرويات» التاريخية المتعلقة بحياة الرسول جمعت على نحو غير منسق كما هو الشأن إذن فيما يتعلق الأمر ب**كتاب المغازي** الذي تركه عبد الرزاق ومعمر والذي

---

(1) الجزء الخامس، ص 313 وما يليها.

(2) يستعمل دائما بصيغة المفرد.

(3) نفس الشيء ينطبق على المعطيات الفقهية التي تركها الزُّهري. انظر Motzki, *Der Fiqh des Zuhri*, p. 8

وصل إلينا. إلا أنه يمكن لنا أن نؤكد مع ع. الدوري[1] بأن الزُّهري استطاع تجاوز العمل الريادي الذي قام به عروة، وذلك بتشكيله «لنظام أول ونهائي لتأطير السيرة، هذا النظام الذي سيتم فيما بعد تصميمه على نحو أدق.»

(1) الدوري، **الزُّهري**، ص 9.

الفصل الرابع

البلاط والأدب

بالنسبة لعلماء المسلمين العرب، فعملية نقل وتداول العلم تتم كما أسلفنا عن طريق التلقين الشفوي أو على الأقل «عن طريق السماع» وذلك لأنها كانت تعتمد على السماع والتلقين المباشر على شكلِ جلسات أو حلقات يعقدها العلماء، ويمكن إلى حد ما مقارنتها بالكيفية التي تلقى بها الدروس اليوم في الجامعات.

الاعتراض على مبدإ تدوين المعرفة كان قائما على الخصوص في المدينة والبصرة والكوفة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالآراء الفقهية والأخبار المرتبطة بالرسول[1]. إلا أنه عندما نأتي إلى الممارسات نلاحظ بأن هذا الاعتراض كان تقريبا عديم الجدوى، وذلك على اعتبار أن المستمعين كانوا يدونون ما كان يقوم الشيخ بإلقائه عليهم خلال دروسه، أو بعد ذلك باستنساخ الدفاتر التي كانت في حوزة من كانوا يحضرون تلك الدروس، أو دفاتر الشيخ نفسه.

وفي جميع الأحوال، تبقى الكتابة ذات وظيفة ثانوية في عملية النقل، ويمكن لنا هنا الرجوع إلى المصطلحات المستعملة

---

(1) Schœler, *Mündliche Thora.*

خلال العصور القديمة، والتأكيد بأن «الهدف من الكتابة كان هو الاستعانة على الحفظ»، أي أن الأمر يتعلق بهيبومنيماتا وليس بسينغرامّا، أي أن الهدف لم يكن القيام «بكتابة منظمة قصد نشر مؤلفات مكتوبة (إيكدوسيس)».

وانطلاقا من هذا كان يتوجب على الراغبين في الحصول على العلم (والذي كان حينذاك يقتصر على الحديث) الحضور إلى الجلسات التي كان يعقدها الشيوخ. الأمر الذي كان يحتم عليهم في غالب الأحيان القيام برحلات قصد ذلك («رحلات في طلب العلم»)، ولقد كثرت الأسفار من هذا القبيل ابتداء من النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي.

رغبات خاصة بالأوساط المقربة من البلاط

كان من الطبيعي أن يسعى الأمويون إلى الحصول على المعرفة بأيسر الطرق[1]. ولقد كانوا يحرصون على ملء خزانات قصورهم[2] بمجموعات تتضمن الحديث وأخبار السيرة وأيام العرب. وكانوا في بادئ الأمر وابتداء من منتصف القرن السابع الميلادي يستدعون العلماء إلى قصورهم، ويأمرون الكتاب بتدوين أقوالهم. وفي مرحلة لاحقة، وذلك في زمن عروة، كان الخلفاء يستفسرون العلماء كتابيا ويتوصلون بالأجوبة على أسئلتهم كذلك كتابيا.

---

(1) Schœler, *Charakter*, p. 46 et s.

(2) فيما يخص الخزائن (بيوت الحكمة) التي كانت في قصور الخلفاء الأمويين الأوائل يمكن الرجوع إلى Eche, *Les bibliothèques arabes*, p. 11 et s.

وفي الحقبة التي عاش فيها الجيل اللاحق، أي في عصر الزُّهري، شُرِع لأول مرة في تأليف تصنيفات على نحو واسع وكتب بشكلها الحقيقي بأمر من الحكام وعمالهم. ولقد أمر معاوية (حكم من 41/ 661 إلى 60/ 680)، وهو أول خلفاء بني أمية، بتدوين روايات مزعومة على أنها تاريخية والمتعلقة بتاريخ العرب القديم، والتي دأب عَبيد بن شَرْية اليمني (المتوفى بعد سنة 60/ 680)[1] على روايتها له كل مساء[2].

والخليفة نفسه أمر أحد الكتاب التابعين لبلاطه بتدوين أقوال الرسول والتي سبق لكاتب هذا الأخير، وهو زيد بن ثابت[3] أن تلاها شفويا نزولا عند رغبة الخليفة. إلا أن زيدا قام بمحو كل ما تمت كتابته[4]. ولقد طلب الخليفة مروان (حكم من سنة 64/ 684 إلى سنة 65/ 685) وهو لم يزل حاكم المدينة، من أحد الكتاب أن يدون الحديث الذي رواه الصحابي المعروف أبو هريرة، إلا أن هذا الأخير عارض الفكرة قائلا: «ارووا كما روينا [أي مشافهة] [5].»

يعتبر زياد بن أبيه، حاكم معاوية على العراق والذي عانى الكثير بسبب أصوله المتواضعة وغير العربية [والمجهولة][*]، على

---

(1) *GAS*, I, p. 260.

(2) ابن النديم، **الفهرست**، ص 143.

(3) *GAS* I, p. 401.

(4) الخطيب البغدادي، **تقييد**، ص 35.

(5) المصدر نفسه، ص 141.

(*) إضافة من المترجم.

أنه أول من أمر بتأليف **كتاب المثالب** (ضمنيا، مثالب العرب)، ولقد سلم هذا الكتاب إلى أبنائه قائلا لهم: «استظهروا به على العرب فإنهم يكفون عنكم[1].» وفي وقت لاحق أمر الخليفة الوليد الثاني (حكم من سنة 125/ 743 إلى سنة 126/ 744) بجمع الأشعار والحكايات المرتبطة بأيام العرب والأنساب، . . . إلخ. ولقد استودع حماد الراوية[2] وجناد[3] **الديوان**، أي المجموعات المتضمنة للأشعار.

ولقد اهتم الأمويون كذلك بالسيرة النبوية، وهكذا أمر الأمير سليمان، والذي سيتولى الخلافة ويحكم من سنة 96/ 715 إلى سنة 99/ 717) أبان بن عثمان (المتوفى سنة 96/ 714 وربما بعد هذا التاريخ)[4] بتدوين سيرة ومغازي الرسول وسلم النصوص المكتوبة إلى الكتاب ليقوموا بنسخها[5]. وطبق ما ورد في المصادر فلقد أمر فيما بعد بإتلاف قطع الرق عندما قرر استشارة أبيه الخليفة عبد الملك، والذي عارض خلال مدة طويلة وجود هذه الحكايات.

وطبق رواية موازية[6]، فلقد أمر الخليفة بحرق **حديث المغازي** وجد أحد أبنائه - هل يتعلق الأمر بسليمان؟ - وهو يقرأه، ناصحا إياه بتلاوة القرآن واتباع السنة وتفادي قراءة

---

(1) **الفهرست**، ص 89.

(2) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(3) **الفهرست**، ص 91.

(4) *GAS*, I, p. 227 et s.

(5) الزبير بن البكار، **الأخبار الموفقيات**، ص 331 وما يليها.

(6) البلاذري، **أنساب**، ج 11، ص 172.

حكايات من هذا القبيل. ومن ثمة يصبح من الواضح أن عبد الملك كان يعتقد في البداية بأن القرآن يجب أن يبقى الكتاب الوحيد في الإسلام. وعلى ما يبدو فلقد غير رأيه فيما بعد. وعلى كل حال، فلقد بدأ يهتم كثيرا بكتب المغازي إلى حد أنه بعث برسالة إلى عروة بن الزبير تتضمن أسئلة في هذا الشأن[1]. وكما أسلفنا فلقد أجاب عروة عنها كتابيا. وهكذا قام بكتابة رسائل خاصة بالتاريخ الإسلامي، والتي يمكن اعتبارها أول كتابات ذات طابع علمي (سينغرامّا (ألفت في العالم الإسلامي. ولقد كُلف الزُّهري كذلك، وهو أحد تلامذة عروة، بجمع كتاب حول الأنساب وآخر حول المغازي[2]، وذلك من طرف حاكم الأمويين خالد القسري (المتوفى سنة 126/ 4-743). ولقد توقف بأمر من خالد عن تأليف الكتاب المتعلق بالأنساب، بعد البداية في تأليفه بمدة قصيرة، وذلك لكي يكرس كل مجهوداته ل**كتاب المغازي**، إلا أن الرواية لم تقل إذا كان انتهى من تأليفه أم لا.

ولقد ألف الزُّهري بطلب من أحد الأشراف حوليات تضم تاريخ الخلفاء يحمل عنوان **كتاب الخلفاء**، وهو الأول من نوعه[3]، ولقد قام الطبري باستعمال قسم صغير منه. ولقد استفاد الزُّهري بعد التحاقه بخدمة الأمويين، من علمه لكي يجمع ويدون الحديث نزولا عند رغبتهم. وهكذا نقلت مختلف الروايات أخبار عن سعيه لجمع الحديث أو إملائه، بحيث أنه قام بجمع الحديث

---

(1) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(2) **الأغاني**، ج 19، ص 59.

(3) **تأريخ**، ج 2، ص 428.

على مستوى كبير[1]، وذلك بأمر من الخليفة الأموي عمر الثاني [عمر بن عبد العزيز][*]، طبق ما ورد في إحدى الروايات. كما أنه قام كذلك، وبأمر من هشام بن عبد الملك (حكم من سنة 105/ 724 إلى سنة 125/ 743) بإملاء الحديث، وذلك بهدف تهذيب الأمراء.

وطبقَ إحدى المصادر التي وصلتنا فلقد قام بإملاء أربعمائة حديث وذلك مرتين ومع شهر كفارق زمني ومعتمدا فقط على الذاكرة. ولقد تبين بأن النصين كانا متطابقين تماما[2]. وطبق رواية أخرى فلقد أملى خلال سنة بأكملها، ومعتمدا فقط على الذاكرة، على أحد الكُتاب الحديث وذلك قصد تحضيره للأمراء[3]. إلا أنه وباستثناء رسائل عروة، فهذه الكتب والمجموعات ضاعت تماما بسقوط الأمويين، هذا إذا افترضنا بأن تأليفها تم بشكل كامل. و يتعلق الأمر بمؤلفات كتبت منها نسخ محدودة لا تتجاوز في بعض الأحيان النسخة الواحدة تبقى محفوظة في خزانة الخليفة، ولا يطلع عليها سوى الخليفة وباقي أفراد الحاشية.

كُتَّاب الإدارة ودورهم الأدبي

قبل سقوط الأمويين نشأت طبقة اجتماعية أو شريحة جديدة، تضم أفرادا على قدر كبير من المعرفة، تمكنت من احتلال مكانة

(1) ابن عبد البر، جامع، ج 1، ص 73، 76.
(*) إضافة من المترجم.
(2) الفسوي، ج I، ص 640.
(3) المصدر نفسه، ص 632.

إلى جانب العلماء المتعاطين للعلم على الطريقة العربية التقليدية، وهذه الشريحة تدعى بـ«كُتاب»، وهو الاسم الذي كان يحمله آنذاك «كُتاب الدولة»، ولقد كانوا يعملون منذ نهاية الحقبة الأموية في الإدارة، أو على وجه التحديد في ديوان الرسائل التابع للخلفاء والحكام، وكانوا يتكفلون بكتابة الوثائق الرسمية.

ولم يكونوا ينحدرون من أصول عربية، ففي العراق كان معظمهم ينتمون إلى أوساط من أصل إيراني. ولقد كان لهؤلاء الكتاب الحديثي العهد بالإسلام أفكار ومثل تختلف كليا عن تلك التي كان يحملها علماء العرب ذوي الدراية العالية بالعلوم الدينية. وفيما يتعلق بأمور الدولة والتي كانوا يعتبرون من جملة خدامها، فلقد كانت لهم أهداف خاصة. وهذا ما عبر عنه هـ. أ. ر. جيب عندما قال[1]: «لم يكونوا يهدفون إلى تقويض الإمبراطورية الإسلامية، بل إلى تحويل مؤسساتها السياسية والاجتماعية وروح الحضارة الإسلامية إلى درجة يسهل معها مطابقتها للنموذج الذي كانت تمثله المؤسسات والقيم الساسانية، والتي كانوا يعتبرونها بمثابة المستوى الأسمى للحكمة السياسية.»

وتجدر الإشارة إلى أن أهدافهم هذه كانت توافق تماما تطلعات الخلفاء العباسيين الأوائل. وكان هؤلاء الكتاب يستفيدون في أعمالهم ومجهوداتهم لتحقيق النماذج المثالية الثقافية التي اختاروها، من الإرث الذي تركه الساسانيون بعد زوال إمبراطوريتهم. وعلى أية حال فلقد كانوا مرغمين على الرجوع إلى

---

(1) Gibb, *Shuubiya*, p. 66.

هذا الإرث، على اعتبار أنه كان من المستحيل عليهم أن يجدوا في التقاليد العربية ما يمكنهم من القيام بالمهام المنوطة بهم[1].

ومن ثمة، فأعمالهم كانت تتميز روحا ومضمونا وبكل وضوح عن تلك التي قام بها العلماء ورجال الدين العرب الأوائل، أي المحدثون والمؤرخون والمفسرون وعلماء اللغة، . . . إلخ. وأعمال هؤلاء الكتاب كانت تتضمن مؤلفات أصيلة بالإضافة إلى ترجمات أو على وجه التدقيق ترجمات بتصرف لمؤلفات بهلوية.

الصنف الأول كان يتضمن نصوصا ألفت على شكل رسائل موجهة إلى أشخاص معينين كالخلفاء والأمراء وكتاب الدولة، إلى غير ذلك، كما هو الشأن بالنسبة لكل أعمال عبد الحميد الكاتب (المتوفى سنة 132/ 750) [2]، كاتب مروان، آخر خلفاء بني أمية، وبعض أعمال ابن المقفع. ويكفي أن نلقي نظرة عابرة على عناوين رسائل عبد الحميد المعروفة للتحقق بكل سهولة من التوجهات التي كانت تطبعها: **رسالة الكاتب**، **رسالة ولي العهد**، **رسالة الشطرنج**، بالإضافة إلى رسالة حول موضوع الصيد: «غالبا ما يرتبط اسمه [عبد الحامد] ببداية نثر عربي يتخذ صبغة فن يعتمد على الكتابة، فن يمكن القول في شأنه بأنه يرمي إلى تحقيق هدف أدبي واعٍ بذاته، وإلى فتح المجال أمام الكاتب لإظهار قدراته التخيلية والإبداعية[3].»

---

(1) Heinrichs, *Arabische Dichtung*, p. 40 et s.

(2) Lartham, *The Beginnings*, p. 164-179.

(3) المصدر نفسه، ص 165.

وبناء على هذا يمكن القول بأن النوع الأدبي الذي مكن النثر الفني العربي من النشوء هو الرسالة، أدب الرسائل. صحيح أن كتابة الرسائل كانت معروفة لدى العرب، وذلك منذ بداية الإسلام. ويكفي أن نذكر في هذا المجال بالرسائل التي وجهها الرسول إلى القبائل العربية، وتلك التي وجهها عروة بن الزبير إلى الخليفة عبد الملك[1]، إلا أن الأمر لم يكن يتعلق بنصوص أدبية، بل بكتابات ذات أغراض نفعية بل وحتى علمية، كما هو الشأن بالنسبة لرسائل عروة. ويستنتج من كل هذا بأن النثر الفني العربي، بكل معاني هذه الكلمة، ظهر لأول مرة في مكاتب الدواوين التابعة للإدارة.

الصنف الثاني من المؤلفات كان يتضمن كتبا منقولة من اللغة البهلوية، والتي لم تظهر على ما يبدو إلا في بداية العهد العباسي. والمترجم الأكثر شهرة في هذا المجال هو ابن المقفع (المتوفى حوالي سنة 139/ 757)، وهو من أصل إيراني، ومن المحتمل أن سلفه عبد الحميد كان هو كذلك من أصل إيراني. ويجب هنا الوقوف، ولو على نحو مختصر، عند كتابين له وهما **خداي نامك** و**كليلة ودمنة**. الكتاب الأول، وعنوانه يعني **كتاب الملوك**، يتضمن تاريخ إيران الوطني، وذلك منذ الخلق إلى نهاية الإمبراطورية الساسانية. النص الأصلي للترجمة، النصية أو مع التصرف، التي قام بها ابن المقفع ضاع تماما، إلا أن مقاطع منها تم الاحتفاظ بها في كتب أخرى. وهناك اقتباسات أخرى لـ**خداي**

(1) انظر الفصلين الأول والثالث من هذا الكتاب.

نامك كتبت بالعربية والفارسية انطلاقا من ترجمات أخرى غير تلك التي قام بها ابن المقفع، أشهرها **شاهنامة** الفردوسي، والتي يعتبرها الإيرانيون على أنها ملحمتهم الوطنية.

كتاب ابن المقفع الثاني هو **كليلة ودمنة**، والذي نجا من الضياع، وهو يدخل في صنف «مرآة الأمراء». كتاب **كليلة ودمنة** من أصل هندي وترجم إلى البهلوية في القرن السادس الميلادي، ولقد قام ابن المقفع بترجمته، أو على وجه التحديد باقتباسه وإغنائه، مؤلفا بذلك عملا أساسيا في النثر الأدبي العربي.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن المقفع، وربما ابنه، قام بترجمة مختصر للمنطق الأرسطي[1]. وهذا المؤلف موجود وتم طبعه، ومن المحقق أن نصه الأصلي كان مكتوبا بالبهلوية. ما يمكننا من الوقوف على مسألة نشوء حركة الترجمة الكبيرة التي مكنت من نقل المؤلفات العلمية اليونانية إلى العربية، والتي ابتدأت منذ العهد العباسي، وربما منذ أواخر العهد الأموي.

وعلى العموم، وهذا الأمر متفق عليه اليوم، مرحلة نقل المؤلفات اليونانية إلى العربية انطلاقا من ترجمتها السريانية، سبقتها مرحلة أخرى كانت تترجم فيها المؤلفات ذاتها انطلاقا من البهلوية. أي أن ترجمة المؤلفات اليونانية من السريانية لم تبدأ إلا في مرحلة متأخرة. والكتب البهلوية التي يتعلق الأمر بها هنا، كمختلف المداخل إلى المنطق والفلسفة والمؤلفات الفلكية، هيئت

---

(1) انظر Kraus, *Zu Ibn al-Muqaffa'* ولقد تم نشر هذا النص تحت عنوان **المنطق لابن المقفع**.

في قصور الملوك الساسانيين، خاصة خسرو أنوشروان (حكم من 531 م إلى 579 م)، وهو ملك ذو شأن كبير، وكان يكلف النسطوريين السريانيين بمهمة القيام بأعمال الترجمة أو الاقتباس.

ومن ثمة يمكن القول بأن إبن المقفع (أو ابنه) ساهم كذلك في نشوء حركة الترجمة الكبيرة للمؤلفات اليونانية إلى العربية. إلا أن المترجمين الأكثر أهمية، والذين جاؤوا من بعده، لم يكونوا إيرانيين، بل مسيحيين، وفي أغلب الأحيان نسطوريين، ما يفسر لجوءهم إلى ترجمات سريانية لأرسطو والعلماء اليونانيين، لتهيئة النصوص العربية. لعب الكتاب المكلفون بتعريب الإدارة والجيل اللاحق لهم والمتشكل من أبنائهم، وكل أولئك الذين كانوا على علاقة بهم، دورا فعليا في حركة الترجمة للنصوص العلمية والفلسفية[1].

إلا أن المحرك الأساسي لها يبقى الاهتمام الذي كان الخلفاء العباسيون يولونه لها. قام د. غوتاس[2] مؤخرا بتبيان الدور الذي لعبته هذه الدولة في إطلاق حركة ترجمة فائقة الأهمية. فالحكام العباسيون كانوا يعدون أنفسهم ليس فقط خلفاء الرسول، بل وكذلك ورثة للملوك الساسانيين، ومن ثمة فهم كانوا يعتقدون بأنه من الواجب عليهم إتمام «السياسة الثقافية» ذاتها التي كان الساسانيون يتبعونها، هم الذين شرعوا في نقل المؤلفات اليونانية لاعتبارات إيديولوجية محددة[3].

---

(1) صليبا، **الفكر العلمي العربي**.

(2) Gutas, *Greek Thought*.

(3) المصدر نفسه، ص 34 وما يليها.

لم يكن ابن المقفع فقط مترجما بارعا، بل كذلك صاحب مؤلفات أصيلة، تعد **رسالة في الصحابة**، والتي تندمج في صنف معين، وهو «أدب الرسائل»، أشهرها. وهو يعتبر «مذكرة حول حاشية الخليفة» كانت بدون شك موجهة للخليفة المنصور (حكم من 136/ 754 إلى 158/ 775)، وهو عبارة عن وثيقة إدارية تتضمن عدة اقتراحات من شأنها ضمان استقرار الإمبراطورية[1].

والمؤلفات التي تركها هؤلاء الكتاب سواء كانت رسائل أو اقتباسات لمؤلفات فارسية، يمكن اعتبارها على أنها نصوص أدبية، بل وفنية تحمل الطابع الخاص الذي أراده مؤلفوها. بالإضافة إلى هذا، فهي كلها ألفت قصد إدماجها في عملية تلقين تعتمد على الكتابة[2]، الطريقة الوحيدة التي ستمكن الجمهور فيما بعد من الإطلاع عليها، أي أنها الفت لتقرأ. صحيح أنها كانت في بادئ الأمر محصورة فقط على الخليفة وأفراد الحاشية، إلا أن هذا لم يمنع جمهورا أوسع من القراء من الإطلاع عليها فيما بعد، بل ومن امتلاكها على شكل مخطوطات. يتعلق الأمر إذن بكتب، بمفهومها الحقيقي.

ويجب هنا التأكيد على الطابع الخاص لـ «لكتب» التي كانت في حوزة علماء العرب، وعلى الطريقة التي كان يتم بها تداولها. مبدئيا، كانت هذه الكتب عبارة عن مجموعات تضم مرويات تم جمعها من طرف علماء عن طريق السماع، وذلك بحضور الشيخ.

---

(1) Latham, *Ibn al-Muqaffa'*, p. 64.

(2) W. al-Qâḍî, *Early Islamic State Letters*.

وهي مسودات على شكل دفاتر ونشرها من طرف العالم الذي تكفل بجمعها، يتم عن طريق السماع، أي أنها لم تتخذ شكل كتب مؤلفة على نحو منسق، ومن ثمة فهي تندرج في خانة الكتابات الهادفة إلى الاستعانة على الحفظ.

وإذا قررنا تسليط الضوء على المؤلفين بدل الكتب التي تركوها، فسنجد بأن علماء العرب التقليديين كانوا رواة، في حين أن كتاب الدولة والمؤلفين الذين ينحدرون من أصول إيرانية كانوا رجال أدب وكتابا. ولقد حاول المؤرخ المسعودي (المتوفى سنة 345/ 956) أن يبين الفروق التي توجد بينهم والتي بقيت واضحة إلى القرن التاسع الميلادي. وبإمكاننا تحديد المراحل الانتقالية التي مرت بها. فهو يقارن بين الطريقة التي كان يكتب بها الجاحظ والذي يمثل طبقة كتاب الدولة وهو المؤلف لعديد من الرسائل والكتب، بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، والطريقة التي كان يكتب بها المدائني (المتوفى حوالي سنة 235/ 850) والذي يعتبر النموذج الأمثل لمجموعة العلماء التقليديين والذي كان يقوم بنقل المرويات. يقول المسعودي[1]: «وقد كان أبو الحسن المدائني كثير الكتب إلا [أنه] كان يؤدي [إلى السامعين والتلامذة] ما سمع، وكُتب الجاحظ [...] تجلو صدأ الأذهان، وتكشف واضح البرهان، لأنه نظمها أحسن نظم.»

(1) **مروج الذهب**، ج 5، ص 104.

تأثير الأوساط المقربة من القائمين على الحكم في العلماء التقليديين

السؤال الذي يطرح نفسه الآن يتعلق بمعرفة ما إذا كان العلماء التقليديون والذي يعتبر المدائني النموذج الأكثر تمثيلا لهم، كانوا يقدمون من حين لآخر على تغيير طريقتهم في العمل، وذلك بعد التحاقهم بالبلاط وبإيحاء من الخلفاء أو تحت تأثير كتاب الدولة؟ يجوز لنا الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب. فجيل العلماء العرب الذين جاؤوا بعد الزُّهري، والذين كانوا ينشطون في أواسط القرن الثامن الميلادي، كانوا يقومون بتصنيف المواد التي كانوا يجمعونها في مؤلفات مُبوَّبة على نحو منسق. وهذه الطريقة في التأليف كانت تسمى بالتصنيف، والكتب التي كانت تؤلف على هذا النحو كانت تسمى مصنفات. وهكذا ظهرت إلى الوجود مصنفات في مجالات شتى كالفقه والتفسير والحديث والتاريخ وعلم اللغة.

ولقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى حد الحديث عن «حركة التصنيف أو حركة المصنف». وسنرجع لاحقا إلى هذه المؤلفات للتطرق إليها على نحو أكثر دقة[1]. هل يجب اعتبار هذا التحول نتيجة لتأثير المناهج الخاصة بكتاب الدولة أو لتغييرات داخلية خاصة بفئة الكتاب التقليديين أنفسهم؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال، ولكن يجب التأكيد على أن العلماء التقليديين استمروا في نشر مصنفاتهم بالطريقة التي كانت

---

(1) الفصل الخامس.

مألوفة لديهم، أي بتلاوتها وإملائها في إطار الدروس التي كانوا يلقونها أثناء الجلسات أو الحلقات التي كانوا يعقدونها.

والتغييرات التي طرأت على طرق التداول لم تظهر إلا بتأثير من البلاط، بالإضافة إلى هذا، فهذه التغييرات لم تشمل إلا كتبا متفرقة محدودة العدد. وطبق رواية جاءت في كتاب **تأريخ بغداد**[1] تطابق في جوهرها حكاية رواها ابن سعد تمكننا من فهم نقط بقيت عالقة فيها[2]، فقد أمر الخليفة المنصور السابق ذكره، أحد كبار العارفين بحياة الرسول وهو ابن إسحاق بتأليف كتاب ضخم بالإضافة إلى مختصر للتاريخ منذ خلق آدم إلى الوقت الحاضر، وذلك قصد منحهما للمهدي، ولي العهد آنذاك والذي سيتسلم مقاليد الخلافة فيما بعد، ورواية ابن سعد كالتالي: «وكان محمد بن إسحاق أول من جمع مغازي[3] رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وألفها [. . .] وكان أتى أبا جعفر [المنصور] بالحيرة فكتب له المغازي. فسمع منه أهل الكوفة [أخبارا] بذلك السبب. وأتى الري فسمع منه أهل الري. فرواته من هؤلاء البلدان أكثر ممن روى عنه من أهل المدينة. وأتى بغداد.»

ولقد كان للمنصور دورا مماثلا في ظهور مجموعة المنتخبات الشعرية المعروفة، والتي تحمل فيما بعد اسم **المُفضليات**[4]،

---

(1) الخطيب البغدادي، **تأريخ بغداد**، ج 1، ص 220 وما يليها.

(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، القسم المتمم، ص 401 وما يليها.

(3) **كتاب المغازي**، بمعناه الضيق ما هو إلا القسم الثالث من **كتاب الكبير**، إلا أنه جرت العادة منذ عهد مبكر على تسمية مؤلف ابن إسحاق ب**كتاب المغازي** (أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

(4) **الفهرست**، ص 68.

والتي قام بجمعها «الراوية الكبير» المُفضل الضبي بأمر من الخليفة، وذلك لتمنح هي كذلك إلى ولي العهد المهدي. ويجب كذلك التأكيد على أن بعض رسائل ابن المقفع كانت موجهة إلى الخليفة المنصور نفسه.

الكتاب الكبير الذي ألفه ابن إسحاق قصد تسليمه للأمير العباسي كان يتضمن ثلاثة أقسام: قسم يتعلق بالخلق وبتاريخ الأنبياء الذين ورد ذكرهم في الكتاب المقدس (**كتاب المبتدأ**)، قسم يتعلق بحياة الرسول بمكة (**كتاب المبعث**)، **كتاب المغازي** بالمفهوم الحصري، والذي يتعلق بالمرحلة التي قضاها الرسول بالمدينة[1].

وربما كان **كتاب الخلفاء** مجرد امتداد لـ**كتاب المغازي**، هذا على الرغم من أن ابن النديم[2] يشير إليه على أنه مؤلَف مستقل ولم يبق منه شيء في المجموعة التي تركها الكاتب. وهذا الكتاب الذي لم يظهر إلا في نسخ محدودة وربما في نسخة واحدة، وهي تلك التي تم حفظها في خزانة الخليفة، لم يحفظ بشكله الأصلي، فكل ما تبقى من أعمال ابن إسحاق هو ما نقله تلامذته عنه.

ويعد **كتاب سيرة رسول الله** لابن هشام (المتوفى سنة 218/ 834) أهم جمع للمعطيات التي كانت موجودة في مؤلف ابن إسحاق. وابن هشام تتلمذ على يد أحد تلامذة ابن إسحاق، ولم

---

(1) **تهذيب**، ج 9، ص 39.

(2) **الفهرست**، ص 92.

يستفد في كتابه من كل المعطيات التي كان يحتوي عليها **الكتاب الكبير** بل فقط من تلك التي كان يتضمنها القسمان المتعلقان بالسيرة. والمواد التي تركها ابن إسحاق توجد في روايات أخرى، ونكتفي بالإشارة في هذا المجال إلى الفقرات العديدة التي تم إدماجها في **تأريخ الطبري** .

ورغم ذلك فالمجموعات والفقرات التي بقيت من **كتاب المغازي** والتي تعتبر الشكل الوحيد الذي بقي به كتاب ابن إسحاق كافية لإطلاعنا على طابعه الأدبي بل والفني. فهو كتاب مؤلف بشكل جيد ومُبوَّب، والأحداث التي يرويها تخضع مبدئيا لتسلسل زمني متتابع، هذا على الرغم من إمكانية ظهور تقسيم وفق وجهة نظر جينيالوجية أو برغماتية[1]، وذلك كل ما اقتضى المعنى ذلك.

ويلجأ ابن إسحاق إلى كتابة بعض التعاليق التمهيدية لمختلف الروايات التي يقدمها للأحداث حيث يتم تلخيص وتأريخ الأحداث ذاتها. بالإضافة إلى هذا فغالبا ما يلجأ المؤلف إلى جمل لتسهيل الانتقال من خبر إلى آخر. والنتيجة الأولى التي أسفرت عنها كل هذه العوامل هي ظهور لون سردي يتسم بالانسجام، والأهم من هذا هو أن ابن إسحاق ينسق بين المواد التي يقدمها، وذلك بإخضاعها لفكرة ناظمة، فهو «أدمج تاريخ الرسول والعقيدة الجديدة في تاريخ الوحي الإلهي منذ بداية الخلق[2].»

---

(1) Fück, *M. b. ibn Isḥâq*, p. 38.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

وللتأكد من الطابع الخاص الذي يتفرد به ابن إسحاق كمؤلف للمصنفات، يجب مقارنة مؤلفه **كتاب المغازي** مع مؤلف يحمل نفس العنوان، وهو **كتاب المغازي** لمؤلفه معمر بن راشد، وهو معاصر لابن إسحاق. ويمكن لنا الاطلاع على هذا الكتاب من خلال ما نقله عنه أحد تلامذة المؤلف وهو عبد الرزاق بن همام (المتوفى سنة 211/ 817) في مؤلفه **كتاب المغازي**[1].

وعلى ما يبدو في بادئ الأمر فإن الأحداث التي يرويها معمر تتخذ، على الأقل في خطوطها العريضة[2]، شكل تسلسل زمني متتابع. الحكايات المتعلقة بأحداث سابقة كحفر بئر زمزم، وحكاية عبد المطلب، تأتي قبل تلك المتعلقة بحياة الرسول في مكة، ثم بحياته في المدينة. وبعد وفاة الرسول يسوق المؤلف بعض الروايات المتعلقة بالخلفاء الراشدين، والحكايات المرتبطة بغزوات الرسول رويت في غالب الأحيان وفق تسلسلها التاريخي: بدر (سنة 2/ 624) ثم أحد (سنة 3/ 625) ثم «معركة الخندق» (سنة 5/ 627) ثم قتل بني قريظة (سنة 5/ 627) ثم غزوة خيبر (سنة 7/ 628) ففتح مكة (سنة 8/ 630).

إلا أنه عندما نفحص الروايات عن كثب نلاحظ بأن التسلسل الزمني لم يحترم بشكل كامل. على سبيل المثال فحلف الحديبية (سنة 6/ 628) يذكر مستقلا عما عداه، وذلك قبل معركة بدر، وعلى العكس من ذلك، نجد بأن القسم المتعلق ببئر معونة (سنة 4/ 625) يأتي بعد فتح مكة ومعركة حنين (سنة 8/ 630).

---

(1) عبد الرزاق، **المصنف**، ج 5، ، ص 313-492.

(2) المصدر نفسه، ص XII-XIII (فهرس المحتويات).

بالإضافة إلى التسلسل الزمني والذي يبقى على العموم محترما نلاحظ في المؤلف نزوعا إلى ما يمكن تسميته بالبرغماتية. فبعد رواية الأحداث المرتبطة بالسيرة والتي سبق ذكرها، والتي تندمج في خانة القضايا العمومية، فالمؤلف يرجع إلى مرحلة سابقة على الهجرة، وهي تلك المتعلقة بهجرة المسلمين إلى الحبشة. وبعد ذلك يبدأ معمر في رواية أحداث ذات طابع خاص كالهجرة والتعريض بعائشة، . . . إلخ. وذلك دون اللجوء إلى تصنيف معين.

وأخيرا، فكتابه يفتقر إلى الانسجام في السرد والذي يمتاز به ابن إسحاق. وهكذا نلاحظ غياب الملاحظات التمهيدية والجمل الرابطة بين الأخبار، ومن ثمة نجد أنفسنا أمام مواد متفرقة تسرد الواحدة تلو الأخرى دون ربط فيما بينها. ويستخلص من هذا أنه على العكس مما يلاحظ في مؤلف ابن إسحاق، فكتاب **المغازي** الذي تركه معمر لم يؤلف انطلاقا من فكرة ناظمة، ولا يمكن من ثمة اعتباره بمثابة كتاب «على مستوى عال من التنظيم»، كما هو الشأن بالنسبة لكتاب ابن إسحاق.

ولقد أقر العلماء التقليديون بالمكانة الخاصة التي يحتلها ابن إسحاق، فابن حِبّان، وهو أهم الناقدين لسبل رواية الحديث، يذهب[1] إلى أنه «من أحسن الناس سياقا للأخبار وأحسنهم حفظا لمتونها.» ويؤكد ج. هورورفيتز هو الآخر بعبارات علمية معاصرة على نفس الخاصية[2]: «قام ابن إسحاق بجمع المعطيات المرتبطة

---

(1) **ثقات**، ج 7، ص 383.

(2) *The Earliest Biographies*, II, p181.

بالسيرة والتي تركها شيوخه، مع إغنائها بعدة ملاحظات تكفل بجمعها بنفسه، لكي ينسق بين الكل في عرض لحياة الرسول على مستوى عال من التنظيم.» وباختصار يمكن اعتبار **كتاب المغازي** الذي تركه ابن إسحاق على أنه سينغرامًا أكثر مما هو هيبومنيما.

ظهور كتابات «علمية» جديدة

بناءً على ما سلف يمكن لنا تحديد طبيعة الدفعة التي قدمتها الأوساط المرتبطة بالبلاط للمناهج التي كان يلجأ إليها العلماء التقليديون كالتالي: في حين أن هؤلاء كانوا في البداية يعتمدون في «النشر» على دروسهم الشفوية - ويجب هنا التأكيد مرة أخرى بأن هذا لا يعني بتاتا عدم اللجوء إلى كتابات مدونة - فلقد شرعوا بتأثير من هذه الأوساط في تدوين مؤلفاتهم، وإعطائها شكلا نهائيا يمكن القراء من الإطلاع عليها.

وبالإضافة إلى رغبة البلاط في الاحتفاظ في خزانة الخليفة على مؤلفات اعتاد العلماء على نشرها عن طريق السماع فقط، وذلك خلال الدروس التي كانوا يلقونها، هناك عاملان إضافيان يجب إدخالهما في الاعتبار. أولا، كانت الإدارة المكلفة بشؤون الخلافة والدولة في حاجة إلى مؤلفات تتضمن طرحا موجزا للمبادئ التي تستند إليها للقيام بمختلف المهام المنوطة بها، وهذا العامل هو الذي يفسر ظهور **كتاب الخراج** لأبي يوسف يعقوب (المتوفى سنة 182/ 798) والذي يعتبر أحد أقدم الكتب المعروفة في الإسلام والتي تطرح قضايا متعلقة بالفقه على نحو كامل الشكل والمبنى.

صحيح أنه يمكن اعتبار **موطأ** مالك بن أنس أقدم منه، إلا أنه لا يمكن اعتباره بمثابة كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، وذلك على اعتبار أن مؤلفه لم يعطه صيغة نهائية. ومن ثمة فهو يبقى مجرد حصر من طرف مالك لأحاديث وآراء متعلقة بموضوع الفقه وهناك عمليات جمع مختلفة لنفس المؤلف تكفل بها بعض تلامذة مؤسس المذهب المالكي[1].

وكما هو الشأن بالنسبة لأغلب سينغرامّا التي ظهرت خلال القرن الثامن الميلادي، فمؤلف أبي يوسف كتب على شكل رسالة، وابن النديم يتحدث عنه في كتابه **الفهرست** ناعتا إياه برسالة («كتاب رسالته في الخراج»)[2]. وهذه الرسالة كانت موجهة إلى الخليفة هارون الرشيد، وهي ألفت بأمر منه. والمؤلف يبدأ كالتالي[3]: «هذا ما كتب به أبو يوسف رحمه الله إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد أطال الله بقاء أمير المؤمنين، وأدام له العز في تمام من النعمة، ودوام من الكرامة. [...] إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضع له كتابا جامعا يعمل به في جباية الخراج [...] وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به [...].»

والملاحظ أن الكاتب يعتمد في هذه المقدمة على أسلوب هو أقرب ما يكون من السجع، وذلك خاصة في القسمين المشكلين للجملة المتضمنة للتقريض الموجه للخليفة، ويظهر من

---

(1) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(2) **الفهرست**، ص 203.

(3) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 2.

هنا بوضوح تأثير الرسائل الأدبية التي كانت مستعملة لدى أوساط كتاب الدولة. وتجب الإشارة في هذا السياق إلى أن هذا المؤلف جاء مباشرة بعد ذلك الذي ألفه أحد كتاب الدولة وهو ابن يسار (المتوفى سنة 170/ 786)[1] والذي يعتبر إذن أول مؤلِّف لكتاب في الخراج.

هناك عامل ثاني ساهم في تشجيع العلماء التقليديين على صياغة مؤلفاتهم بإعطائها شكلا نهائيا، و يتعلق الأمر هنا بالمساجلات التي كانت الفرق والحركات الهرطقية طرفا فيها. وهذا العامل هو الذي يفسر ظهور أول الكتابات المرتبطة بالعلوم الدينية في الإسلام. وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى مؤلفات **كرسالة في القدر**[2] الموجهة إلى الخليفة عمر الثاني [عمر بن عبد العزيز] والمنسوبة إلى الحسن البصري (المتوفى سنة 110/ 728)[3] **ورسالة في الرد على القدرية**[4] المنسوبة إلى عمر الثاني [عمر بن عبد العزيز] (المتوفى سنة 101/ 720) [5] **وكتاب الإرجاء**[6] والذي يحتمل أن يكون مؤلفه هو حسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى سنة 99/ 717)[7].

---

(1) *GAS*, I, p. 519.

(2) قام بنشرها ريتر: (*Studien zur Geschichte*, I, p. 67-82).

(3) *GAS*, I, p. 591 et s.

(4) نشر وترجمة وتعليق فان إيس، *Anfänge* ص 43-57، ص 113 وما يليها.

(5) *GAS*, I, p. 594.

(6) نشر وتعليق فان إيس (*Das Kitâb al-Irjâ'*, p. 20-25).

(7) *GAS*, I, p. 594.

وعلى الرغم من أنه لا يمكن التثبت من صحة وجود هذه المؤلفات، فمن المؤكد أنها قديمة نسبيا، وترجع إلى النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، ولا يمكن في كل الأحوال إرجاعها إلى ما بعد النصف الثاني منه[1]. وكل هذه «الكتب» بما فيها **كتاب الإرجاء** ألفت على شكل رسائل، ومن ثمة فهي تندرج ضمن التقاليد المتعلقة بالرسائل الرسمية والخاصة والوثائق. وهذه التقاليد، كما أسلفنا مسبقا، ترجع إلى بدايات الإسلام. ولا يتعلق الأمر برسائل بمفهومها الأدبي بل بكتابات ألفت لأغراض نفعية، ويمكننا نعتها بالعلمية.

فالرسالة كصنف أدبي نشأت في أوساط كتاب الدولة وتجسدها مؤلفات عبد الحميد وابن المقفع. وعلى ما يبدو فالرسالة ذات الطابع العلمي هي الأسبق، ويمكن اعتبارها بمثابة امتداد للرسالة المكتوبة لأغراض نفعية. والمرحلة الانتقالية في هذا التطور ليست بالواضحة ويصعب تحديدها. ويمكن الاستشهاد هنا بأحد النماذج المعروفة: فالرسائل التي كتبها عروة بن الزبير للإجابة على الأسئلة التي طرحها عليه عبد الملك تعتبر تقريبا رسائل علمية.

والأشكال المتكاملة التي بلغت إليها الرسالة العلمية كما نلاحظها في **رسالة الخراج** لأبي يوسف وفي عدد من الرسائل التي ظهرت بعدها، تظهر لنا أنها كانت متأثرة بالرسالة الأدبية. وكما سبق وأشرنا إليه سابقا، فمقدمة **كتاب الخراج** تعتمد على

---

(1) Van Ess, *Anfänge*, p. 18.

أسلوب أدبي يقترب من السجع. ويستنتج من هذا أنه يمكن اعتبار الرسالة الأدبية كما كانت معروفة عند كتاب الدولة على أنها النموذج الذي اعتمدت عليه الرسالة العلمية لتصل إلى صيغتها المكتملة في الإسلام.

يمكن إذن الاستنتاج بأن المؤلفات الأولى أو الكراريس التي عرفها الأدب العربي والتي ألفت منذ البداية بالاعتماد على الكتابة سواء تعلق الأمر بمؤلفات علمية (كالرسائل التي كتبها عروة وعلماء عرب آخرون) أو أدبية (كالرسائل التي كتبها مثلا عبد الحميد وابن المقفع) تمت بتشجيع من الأوساط المرتبطة بالبلاط. وهي مؤلفات على شكل رسائل ووسائل تواصل ذات طابع خصوصي بين أفراد معينين، وليست على شكل كتب موجهة إلى جمهور واسع من القراء. وعلى ما يبدو فإلى حدود أواخر القرن الثامن الميلادي، كانت الأفضلية تعطي للمؤلفات المكتوبة على شكل وسائل تواصل ذا طابع خصوصي، وليس للكتب المؤلفة منذ البداية لتقرأ على مستوى واسع.

الفصل الخامس

روح التنسيق: التصنيف

المصنفات الأولى

لاحظ العلماء التقليديون المسلمون أنفسهم ظهور المصنفات في أواسط القرن الثامن الميلادي، والمنهج الذي كانت تعتمده يقتضي تبويب المواد التي تتضمنها المؤلفات طبق محتوياتها وعلى نحو منسق. يقول ابن حجَر العسقلاني (773/ 1372-852/ 1449) في مقدمة مؤلفه الضخم **فتح الباري**(1)، حيث يقدم طرحا لتفسير البخاري وذلك في معرض حديثه عن التطور الذي شهدته عملية تدوين الحديث: «ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار وتبويب الأخبار لما انتشر العلماء في الأمصار وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار. فأول من جمع ذلك الربيع بن صبيح(2) وسعيد بن أبي عَروبة [المتوفى سنة 156/ 773] وغيرهما. وكانوا يصنفون كل باب على حدة إلى أن قام

---

(1) ابن حجر، **فتح**، مقدمة، ص 5.

(2) من المؤكد أن الأمر يتعلق هنا بالربيع بن حبيب والذي عاش على الأقل إلى حدود أواسط القرن الثامن الميلادي (*GAS*, I, p. 93)

كبار أهل الطبقة الثالثة فدونوا الأحكام فصنف الإمام مالك الموطأ بالمدينة [. . .] وصنف أبو محمد عبد الملك بن عبد العزيز بن جُريج بمكة وأبو عمرو وعبد الرحمان بن عمرو الأوزاعي [المتوفى157/ 774] بالشام وأبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري [المتوفى سنة 161/ 778] بالكوفة وأبو سلمة حماد بن سلمة بن دينار [المتوفى سنة 167/ 783] بالبصرة.»

وكل ما ينطبق على الأحكام، أي الحديث بمفهومه الحصري، يجوز تطبيقه كذلك على مجالات أخرى مجاورة تندمج هي كذلك في خانة العلوم الإسلامية. فطبق ما يقول المرزُباني[1] وياقوت[2] من بعده، فابن إسحاق «كان أول من جمع مغازي رسول الله وألفها.»

وحسب الذهبي[3] فالأسبقية في هذا المجال يجب إعطاءها إلى موسى بن عقبة (المتوفى سنة 141/ 758)[4]. وعلى ما يلاحظ فهناك عدة لوائح خاصة بأسماء الأوائل[5] الذين يرجع إليهم حق الأسبقية في مجال محدد، وعلى الرغم من أن هذه اللوائح لا تتفق دائما على هوية المجددين، فهي تجمع على أن المصنفات الأولى ظهرت في أواسط القرن الثامن الميلادي، في أواخر العهد الأموي وبداية العهد العباسي. ويلاحظ فعلا

---

(1) **كتاب نور القبس**، ص 310.
(2) **إرشاد**، ج 6، ص 399.
(3) **سير**، ج 6، ص 114.
(4) *GAS*, I, p. 286.
(5) *GAS*, I, p. 58.

وجودها تقريبا في كل العلوم الإسلامية ابتداء من الفقه كما يشهد على ذلك **موطأ** مالك الوارد في إشارة ابن حجر وهو أهم نموذج يمكن ذكره في هذا السياق.

وهناك مجالات أخرى شهدت ظهور مصنفات كالتفسير والتاريخ وعلم اللغة، بل وحتى العلوم الدينية. وهناك نقط تشابه مهمة بين المصنفات ودواوين الشعراء التي كان يقوم بجمعها «الرواة الكبار»، وعلى رأسها **المُفضليات** للمُفضل الضبي (المتوفى سنة 164/ 780)، والمعلقات والتي يحتمل أن يكون حماد الراوية هو الذي قام بجمعها، وهذه الدواوين تم جمعها بتشجيع من البلاط.

ولقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى حد الحديث في هذا الصدد عن حركة [1] بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يتعلق الأمر بتأثير من المناهج التي أسسها كتاب الدولة أم بتطور داخلي؟ من المستحيل التوصل إلى جواب محدد في هذا الموضوع[2].

التداول مشافهة

تجدر الإشارة هنا إلى أن المصنفين الجدد كانوا على العموم ينشرون مصنفاتهم بالاعتماد على الطرق الإسلامية التقليدية، وذلك بتلاوتها، أي بالاعتماد على الرواية بالسماع، أو بتكليف تلامذتهم بتلاوتها أو بإملائها عليهم خلال الدروس والمناظرات

---

(1) Abdel Rauf, *Ḥadith Litarature*, p. 272.

(2) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

التي كانوا يعقدونها. والمؤلفات التي كانت تظهر بتشجيع من البلاط كانت تشذ عن هذا المسار.

وإلى حدود القرن التاسع الميلادي كان المحدثون في المراكز الثقافية العراقية يحفظون الحديث عن ظهر قلب، ويرفضون اللجوء إلى التدوين، أو للدفاتر للاستعانة على الحفظ. ففي زمن سعيد بن أبي عَروبة المذكور في اللائحة التي قدمها ابن حجر، والذي يعتبر محدثا وعالم دين من البصرة، كان المحدثون في هذه المدينة، وحتى إلى مرحلة متأخرة يرفضون كليا، على الأقل من حيث المبدإ[1]، اللجوء إلى التدوين خلال جمعهم للحديث. وهكذا كان شأن سعيد وهو يعتبر من الأوائل، وربما كان أول من قام بتصنيف الحديث، فلقد كان يحفظ المعطيات التي جمعها عن ظهر قلب ويرفض اللجوء إلى دفاتر، ولقد قيل في شأنه[2]: «لم يكن لسعيد بن أبي عَروبة كتاب إنما كان يحفظ ذلك كله.»

ولقد ذهب إغناتس غولدتسيهر في دراسته الأساسية حول المراحل التي مر بها تدوين الحديث[3]، ومعتمدا على هذه الجملة، إلى أن الروايات التي تزعم بأن ظهور المصنفات الأولى للحديث ترجع إلى أواسط القرن الثامن الميلادي[4] منافية للحقيقة، ولا تحترم التسلسل الزمني للمعطيات التاريخية. ويؤكد

---

(1) Schœler, *Mündliche Thora*, p. 219 et s.

(2) **تهذيب**، ج 4، ص 57.

(3) *Ueber die Entwickelung des Ḥadith.*

(4) المصدر نفسه، ص 211 وما يليها.

المستشرق الكبير بأن هذه الحركة لم تبدأ إلا في القرن التاسع الميلادي، وذلك بظهور صحيحَي البخاري ومسلم، أو على أكبر تقدير، في مرحلة سابقة بمدة قليلة من القرن ذاته. إلا أن العبارة نفسها («لم يكن له كتاب إنما كان يحفظ ذلك كله»)، تدفعنا إلى تقديم استنتاج مختلف، والافتراض بأن سعيد كان يحفظ مصنفه بالكامل عن ظهر قلب، ويتلوه دون اللجوء إلى التدوين أو إلى دفاتر للاستعانة على الحفظ.

إلا أنه لا يمكن الجزم بأنه كان فعلا يعتمد على ذاكرته فقط لحفظ مجموعة بهذا الحجم. فهذا الاحتمال مستبعد على اعتبار أن المصنفات هي مجموعة ضخمة، وهذا ما ندركه من خلال النماذج الأولى، والتي وصلتنا عن طريق الروايات التي ظهرت في وقت لاحق كـ**الجامع** لمعمر بن راشد[1]. والأقسام من **المصنف** التي قام بجمعها عبد الله بن المبارك[2] و**الجامع** لعبد الله بن وهب (المتوفى سنة 197/ 812)[3].

هل بإمكاننا التوصل إلى تفسير مقنع يساعدنا على توضيح هذا الأمر؟ يتبين من خلال الأخبار التي وصلتنا عن سيرة سعيد أنه كان له كاتب يدعى عبد الوهاب بن عطا يرافقه دائما ويتكفل بتدوين دفاتره[4]. والاحتمال الذي يفرض نفسه بقوة هو أن سعيد كان قبل الشروع في إلقاء دروسه يرجع إلى مدونات كانت في

(1) *GAS*, I, p. 291. هذا المؤلف يشكل ملحقا لمصنف عبد الرزاق.

(2) *GAS*, I, p. 95.

(3) *GAS*, I, p. 466. هذا المؤلف تم نشره من طرف مورانيي.

(4) **تهذيب**، ج 6، ص 399: «عبد الوهاب بن عطا... وهو من أهل البصرة ولازم سعيد بن أبي عروبة وعرف بصحبته وكتب كتبه.»

المستشرق الكبير بأن هذه الحركة لم تبدأ إلا في القرن التاسع الميلادي، وذلك بظهور صحيحَي البخاري ومسلم، أو على أكبر تقدير، في مرحلة سابقة بمدة قليلة من القرن ذاته. إلا أن العبارة نفسها («لم يكن له كتاب إنما كان يحفظ ذلك كله»)، تدفعنا إلى تقديم استنتاج مختلف، والافتراض بأن سعيد كان يحفظ مصنفه بالكامل عن ظهر قلب، ويتلوه دون اللجوء إلى التدوين أو إلى دفاتر للاستعانة على الحفظ.

إلا أنه لا يمكن الجزم بأنه كان فعلا يعتمد على ذاكرته فقط لحفظ مجموعة بهذا الحجم. فهذا الاحتمال مستبعد على اعتبار أن المصنفات هي مجموعة ضخمة، وهذا ما ندركه من خلال النماذج الأولى، والتي وصلتنا عن طريق الروايات التي ظهرت في وقت لاحق كـ**الجامع** لمعمر بن راشد[1]. والأقسام من **المصنف** التي قام بجمعها عبد الله بن المبارك[2] و**الجامع** لعبد الله بن وهب (المتوفى سنة 197/ 812)[3].

هل بإمكاننا التوصل إلى تفسير مقنع يساعدنا على توضيح هذا الأمر؟ يتبين من خلال الأخبار التي وصلتنا عن سيرة سعيد أنه كان له كاتب يدعى عبد الوهاب بن عطا يرافقه دائما ويتكفل بتدوين دفاتره[4]. والاحتمال الذي يفرض نفسه بقوة هو أن سعيد كان قبل الشروع في إلقاء دروسه يرجع إلى مدونات كانت في

---

(1) *GAS*, I, p. 291. هذا المؤلف يشكل ملحقا لمصنف عبد الرزاق.

(2) *GAS*, I, p. 95.

(3) *GAS*, I, p. 466. هذا المؤلف تم نشره من طرف مورانيي.

(4) **تهذيب**، ج 6، ص 399: «عبد الوهاب بن عطا... وهو من أهل البصرة ولازم سعيد بن أبي عروبة وعرف بصحبته وكتب كتبه.»

حوزة كاتبه، وليس في حوزته هو، على اعتبار أنه لم يكن له أصلا دفاتر خاصة به.

وفي المركز الثقافي الثاني للعراق وهو الكوفة فلقد سادت قاعدة واحدة دون غيرها، وهي الاعتماد فقط على الذاكرة لحفظ الحديث، وذلك على الأقل إلى حدود النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. ويعتبر ابن أبي زائدة[1] (المتوفى سنة 182/798) أول من أقدم، من بين المحدثين في الكوفة، على تأليف تصنيف، هذا على الرغم من أن الأسبقية في هذا المضمار أعطيت إلى آخرين.

ولقد كان يروي الحديث معتمدا في ذلك فقط على الذاكرة، وكذلك كان شأن وكيع بن الجراح[2] والذي اتخذ مصنف ابن أبي زائدة كنموذج لكتابة مؤلفه[3]. وتخبرنا المصادر بوضوح بأن وكيع كان «يكتب» و«يصنف» ما يدفع إلى الاستنتاج بأنه كان يملك كتبا تم تبويب محتوياتها. إلا أن المصادر ذاتها تخبرنا بأنه كان يحفظ المواد التي يستعملها عن ظهر قلب. وهذا ما يعبر عنه الناقد الكبير ابن حِبَّان البستي[4] بقوله أنه «ممن رحل وكتب وجمع وصنف وحدث وذاكر وبث.»، وفي مكان آخر يضيف ابن حِبَّان قائلا: «ما رأينا بيد وكيع كتابا قط كان يقرأ كتبه من حفظه[5].»

---

(1) **تهذيب**، ج 11، ص 183 وما يليها.
(2) *GAS*, I, p. 96 et s.
(3) **تهذيب**، ج 11، ص 183.
(4) **كتاب المشاهير**، ص 173، رقم 1374.
(5) **ثقات**، ج 7، ص 562.

ويقول ابن أبي شَيْبة، وهو كذلك من الكوفة ويعتبر أول من صنف كتبا من هذا النوع تم الاحتفاظ بها[1]، وذلك في مطلع العديد من الأبواب التي يحتوي عليها مؤلفه الضخم[2]: «هذا ما حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.» وعلى الرغم من أن الأسلوب المستعمل في هذه العبارة قد يثير بعض التساؤل، فهي تظهر لنا بأنه حتى في المراحل المتأخرة حيث تم جمع الكتابات والدفاتر التي كانت في حوزة المحدثين في مخطوطات ضخمة، فإن بعض المؤلفين العراقيين للمصنفات مازالوا يعتقدون بأنه عليهم أن يقدموا مصنفات الحديث التي قاموا بجمعها على أنها كتابات دونت لأغراض شخصية. وذلك على اعتبار أنه لا يجب أن يكون في الإسلام كتاب آخر سوى القرآن.

وعلى النقيض من ذلك ففي المدينة لم تعد هناك معارضة لتدوين المرويات، وذلك منذ الزُّهري[3] أو بعده بقليل، أي أنه بحلول النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، وفي الوقت الذي بدأت تظهر فيه المصنفات الأولى في المدينة، لم يبق أثر لهذه المعارضة. وهذا ما يلاحظ بكل وضوح في ترجمة ابن إسحاق[4] وذلك في معرض حديثها حول ردود الفعل العنيفة التي أثارتها زيارات ابن إسحاق لزوجة هشام بن عروة بن الزبير عندما كان هذا العالم يقوم بجمع المعلومات، وهذا ما يعبر عنه في

(1) *GAS*, I, p. 108 et s.

(2) على سبيل المثال **المصنف** X، ص 154. . . إلخ.

(3) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(4) **تهذيب**، ج 9، ص 37.

ويقول ابن أبي شَيْبة، وهو كذلك من الكوفة ويعتبر أول من صنف كتبا من هذا النوع تم الاحتفاظ بها[1]، وذلك في مطلع العديد منِ الأبواب التي يحتوي عليها مؤلفه الضخم[2]: «هذا ما حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.» وعلى الرغم من أن الأسلوب المستعمل في هذه العبارة قد يثير بعض التساؤل، فهي تظهر لنا بأنه حتى في المراحل المتأخرة حيث تم جمع الكتابات والدفاتر التي كانت في حوزة المحدثين في مخطوطات ضخمة، فإن بعض المؤلفين العراقيين للمصنفات مازالوا يعتقدون بأنه عليهم أن يقدموا مصنفات الحديث التي قاموا بجمعها على أنها كتابات دونت لأغراض شخصية. وذلك على اعتبار أنه لا يجب أن يكون في الإسلام كتاب آخر سوى القرآن.

وعلى النقيض من ذلك ففي المدينة لم تعد هناك معارضة لتدوين المرويات، وذلك منذ الزُّهري[3] أو بعده بقليل، أي أنه بحلول النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، وفي الوقت الذي بدأت تظهر فيه المصنفات الأولى في المدينة، لم يبق أثر لهذه المعارضة. وهذا ما يلاحظ بكل وضوح في ترجمة ابن إسحاق[4] وذلك في معرض حديثها حول ردود الفعل العنيفة التي أثارتها زيارات ابن إسحاق لزوجة هشام بن عروة بن الزبير عندما كان هذا العالم يقوم بجمع المعلومات، وهذا ما يعبر عنه في

---

(1) *GAS*, I, p. 108 et s.

(2) على سبيل المثال **المصنف** X، ص 154... إلخ.

(3) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(4) **تهذيب**، ج 9، ص 37.

الموضوع ذاته التوضيح التالي: «فإن أهل المدينة يرون الكتاب [الحديث] جائزا.»

وانطلاقا من هذا يمكن الوصول إلى النتيجة التالية، وهي أنه بالنسبة لمصنفي المدينة كابن إسحاق وموسى بن عقبة فيما يتعلق بالمغازي، أو مالك بن أنس فيما يتعلق بالفقه، وكذلك بالنسبة للآخرين الذين كانوا في مكة واليمن كابن جُرَيج ومعمر بن راشد فيما يتعلق بالحديث، وخلافا لما كان يلاحظ في العراق، كان من الجائز التصريح بالمجموعات المدونة التي كانت في حوزتهم، بل أنهم كانوا لا يترددون في استعمالها أمام العموم.

وكان من عادة معمر وهو محدث من البصرة، إلا أنه استقر في اليمن ولقد سبق لنا أن أشرنا إليه، أن «يعتني بكتبه ويرجع إليها». وذلك على اعتبار أنه في هذا القسم من العالم الإسلامي لم تكن الطريقة المستحسنة في حفظ الحديث، هي الاعتماد فقط على الذاكرة. إلا أنه عندما كان يحل بالبصرة، مسقط رأسه، يصبح مرغما على تلاوة الحديث بالاعتماد فقط على الذاكرة[1].

ابن إسحاق وكتاب المغازي

وعلى الرغم من كل هذا فلقد بقي الاعتماد على الشفوية، أو على السماع على وجه التدقيق، كقاعدة عامة لـ«نشر» المصنفات، هذا وإن كان اللجوء إلى هذه القاعدة يتم على أنحاء مختلفة، كالسماع والإملاء وتكليف التلاميذ بالتلاوة. وهذا الأمر ينطبق

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 279.

كذلك على **كتاب المغازي** لابن إسحاق، هذا على الرغم من أنه يشكل كما أسلفنا حالة استثنائية من بين المصنفات.

والمعلومات التي وصلتنا عن المناهج التي كان يتبعها ابن إسحاق للتلقين والرواية وفيرة نسبيا. ويقول في هذا الشأن يونس بن بُكير (المتوفى سنة 199/ 815)[1]، وهو أحد تلامذته ورواته، بالإضافة إلى ذلك فقد تكفل بجمع مؤلفه[2] «كل شيء من حديث ابن إسحاق مسند، فهو أملاه علي، أو قرأه علي [من دفتر؟]، أو حدثني به [من الذاكرة؟][3]، وما لم يكن مسندا، فهو قراءة، قرئ على ابن إسحاق [من طرف تلامذته].» وفي مكان آخر[4] يقول ابن بكير معلقا على مقطع ورد في النص: «كل شيء من ذكر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فهو إملاء ابن إسحاق حرفا حرفا.»

ومن المحتمل أن يكون ابن إسحاق قد أملى مؤلفه مرتين[5] على تلميذ له من الكوفة وهو البكّائي (المتوفى سنة 183/ 799)[6]. وحسب رواية أخرى[7] فلقد رافق البَكّائي ابن إسحاق في الأسفار التي كان يقوم بها طلبا للعلم، إلى أن تمكن من «سماع» **كتاب المغازي** بصفة كاملة. ومسلسل النقل هذا الذي

---

(1) المصدر نفسه، ج 11، ص 382.

(2) العطاردي، **السير**، ص 23.

(3) الفرق بين هذين المنهجين غير واضح.

(4) المصدر نفسه، ص 244.

(5) **تهذيب**، ج 3، ص 324.

(6) المصدر نفسه، ص 323.

(7) المصدر نفسه، ص 324.

يمتد من ابن إسحاق إلى البكائي، على جانب كبير من الأهمية، على اعتبار أن ابن هشام الجامع الأساسي **لكتاب المغازي**، استفاد في كتابة مؤلفه من كل المعلومات التي وصلته من ابن إسحاق عن طريق البكائي[1]. ويقول[2] تلميذ ثالث وهو سَلَمة بن الفضل[3]: «سمعت المغازي من ابن إسحاق مرتين.»

ونجد في المصدر ذاته: «فكان سلمة يقول: 'حَدثني [أي ابن إسحاق] به'.» ومن المحتمل كذلك أن سَلَمة نفسه تكفل بتدوين نسخة كاملة لمؤلف ابن إسحاقِ، وأن يكون الشيخ قد قام بجمعها مدونة بخط يده[4]. بالإضافة إلى هذا فإن المخطوطات التي تركها ابن إسحاق تسلمها سَلَمة الذي تكفل بمفرده بنقل مؤلفه فيما بعد، معتمدا على ما دون شيخه بيده[5]. هذا ما يفسر بلا شك بأن سَلَمة والذي عن طريقه يستشهد الطبري بابن إسحاق، يقال في شأنه بأن «كتب مغازيه أتمُّ.»[6]

ومن المحتمل أن يكون ابن إسحاق قد جمع مؤلفه قصد تقديمه للبلاط[7]، إلا أن النسخة أو النسخ التي وضعت في خزانة العباسيين ضاعت، وكل ما بقي منها هو ما كان ابن إسحاق يقوم بروايته وتلقينه إلى تلامذته. بالإضافة إلى هذا توجد روايات

---

(1) ابن هشام، **سيرة**، ج 1، ص 4.
(2) ابن عدي، ج 3، ص 340.
(3) **تهذيب**، ج 4، ص 135.
(4) ابن عدي، ج 3، ص 340.
(5) الخطيب البغدادي، **تأريخ بغداد**، ج 1، ص 220 وما يليها.
(6) **تهذيب**، ج 1، ص 135.
(7) الخطيب البغدادي، **تأريخ بغداد**، ج 1، ص 220 وما يليها.

متفرقة منسوبة إلى الشيخ، بعضها يوجد في **كتاب المغازي**، والبعض الآخر رواه ابن إسحاق خارج مؤلفه الكبير وفي مناسبات أخرى[1]. والتباينات الواضحة والتي كثيرا ما تلاحظ بين الروايات التي تم من خلالها نقل **كتاب المغازي** ومثيلاتها الواردة في المعطيات المتفرقة المروية استنادا إلى ابن إسحاق تطرح إشكالية علينا التطرق إليها في مكان لاحق.

الموطأ لمؤلفه مالك بن أنس

مالك بن أنس من المدينة كابن إسحاق، وهو المصنف ل**الموطأ** المؤلف المعروف، وهو يضم مراد فقهية، مأثورة عن الرسول أو الصحابة، جمعت على نحو منسق، بالإضافة إلى آراء فقهية لعدد كبير من التابعين، وشروح قدمها مالك نفسه[2]. ويعتبر **الموطأ** من بين المؤلفات «العلمية» الأولى باللغة العربية والتي أقدم المؤلف/المصنف نفسه على إعطائها عنوانا بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة. ولفظ «موطأ» تعبير مجازي يعني «الطريق المبسط والميسر سلوكه.» هذا في حين أن المصنفات الأخرى الشبيهة، والتي ظهرت في المرحلة ذاتها لم يختر لها مؤلفوها عناوين، ومن ثمة كان من الشائع الحديث عن **مصنف فلان** أو **جامع فلان**[3].

---

(1) Schœler, *Charakter*, p. 44, 48, 127 et s.

(2) Dutton, *The Origins*, p. 22 et s.

(3) **مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن أبي شيبة، جامع معمر ابن راشد،** عناوين من هذا القبيل كانت سائدة في تلك المرحلة.

والأقسام التي كانت تدعى «كتبا» كانت تحمل عناوين تعبر عن محتوياتها، كما هو الشأن على سبيل المثال بالنسبة لـ**كتاب الحج** و**كتاب الحدود** و**كتاب التأريخ** و**كتاب المغازي**، . . . إلخ. وإعطاء العناوين بهذا الشكل وحسب المحتويات، كان شائعا في الكتب التاريخية التي ظهرت في تلك المرحلة **ككتاب صفين** و**كتاب الجمل** لمؤلفهما أبي مِخنف.

هل أقدم ابن إسحاق هو كذلك على تقديم عنوان لمؤلفه؟ لا تقدم لنا المصادر أية معلومة تمكننا من تقديم جواب حاسم في هذا الأمر. واختلاف العناوين المستعملة لهذا المؤلف[1] يظهر بأنه لم يكن له عنوان قار. هكذا نجد بالإضافة إلى **كتاب المغازي**، عناوين أخرى **ككتاب السيرة** و**الكتاب الكبير**. وهذا العنوان الأخير هو الذي كانت تحمله النسخة التي سلمت إلى البلاط.

وتجدر الإشارة إلى أن عنوان **كتاب المغازي** لا ينطبق في الحقيقة إلا على القسم الثالث من المؤلف، والقسمان الآخران يحملان العنوانين التاليين: **كتاب المبتدأ** و**كتاب المبعث**[2]، ورغم ذلك فلقد كان من الشائع استعمال **كتاب المغازي** للتعبير عن المؤلف بكامله. ومن المشكوك فيه أن يكون **كتاب** سيبويه، وهو أول كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة في العلوم الإسلامية، قد عنون بهذا الشكل من طرف المؤلف نفسه[3].

---

(1) Jarrar, *Die Prophetenbiographie*, p. 1 et s.

(2) **تهذيب**، ج 1، ص 39.

(3) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

لنستأنف حديثنا حول **الموطأ**. هذا العنوان يعبر عن رغبة مالك في تأليف كتاب بالمفهوم الذي ستأخذه فيما بعد هذه الكلمة، والذي نعبر عنه حسب المصطلح الذي اخترناه له، وهو «كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة». ورغم ذلك فمالك لم يقدم على تشكيل نص نهائي لهذا المؤلف، وهذه المهمة قام بها تلامذته وتلامذة هؤلاء. فهم الذين أعطوا لهذا المؤلف شكله النهائي، أو بتعبير أدق أشكاله المختلفة. والطرق التي نهجها مالك لنشر وتلقين **الموطأ** لتلامذته، لا تختلف كثيرا في النهاية عن تلك التي اتبعت لنشر **كتاب المغازي**.

فعلى العموم كان مالك يفضل أن يترك لأحد تلامذته تلاوة كتابه **الموطأ**، في حين كان هو يكتفي، مبدئيا على الأقل، بالاستماع وتصحيح ما كان يُقرأ عليه[1]. وهذه الطريقة في النقل كانت تسمى القراءة أو العرض. وكان الإمام نفسه يعمد من حين لآخر إلى قراءة النص على جمهور المستمعين، أي أنه كان ينتقل إلى طريقة أخرى في التلقين وهي السماع[2]. ومن المحتمل أنه كان يعمد من حين لآخر إلى منح بعض تلامذته نسخة قام هو نفسه بتصحيحها، مرخصا إياهم بروايتها، وهذا ما يسمى بالمناولة[3]. فيصبح إذن من الطبيعي أن نجد بين الأشكال المختلفة لجمع **الموطأ** تباينات عميقة.

---

(1) الخطيب البغدادي، **كتاب الكفاية**، ص 362.
(2) السمعاني، **كتاب أدب الإملاء**، ص 8 وما يليها.
(3) الخطيب البغدادي، **كتاب الكفاية**، ص 443.

الحركة التي نحن بصددها لها علاقة كذلك بالتطور الذي عرفه تفسير القرآن حينذاك. صدرت منذ مدة طبعة ل**تفسير** معمر بن راشد والذي نجا من الضياع، كما هو الشأن بالنسبة ل**الجامع** والذي قام بتصنيفه هو كذلك. وإذا لم يبق التفسير كاملا فلقد وصل على الأقل القسم الأكبر منه، وذلك من خلال النسخة المعدلة التي تركها تلميذه عبد الرزاق.

وصلنا كذلك تفسير مُقاتل بن سليمان (المتوفى سنة 150/ 767)[1]، وذلك من خلال عملية الجمع الذي قام بها هذيل بن حبيب الدنداني (الذي عاش إلى حدود 190/ 805). أما التفسير الذي يزعم أنه من تصنيف مجاهد فهو، كما أسلفنا، من تصنيف عالم ظهر في مرحلة لاحقة وهو آدم بن أبي إياس[2]. تفسيرا معمر ومقاتل ضخمان من حيث الحجم، وبشكل خاص ثانيهما، وكلتاهما تم نقله على أنه كل متجانس، وهذا على الرغم من أن عبد الرزاق، وهو الذي تكفل بنقل الكتاب الأول، والهذيل، وهو الذي تكفل بنقل الثاني، قاما بإضافة بعض المعطيات المأخوذة من تفاسير أخرى. وهذان المؤلَّفان من شأنهما أن يمكنانا من التأكد بأن الكتابات التي تركها ذلك الجيل من المفسرين، كانت على مستوى عالٍ من التأليف، وبأنهم كانوا يعتمدون في تلقينهم على نصوص منظمة بشكل منسق.

---

(1) *GAS*, I, p. 36 et s.

(2) أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تاريخ الإمبراطورية

حركة التصنيف التي شهدتها تلك المرحلة كانت تشمل كذلك مجال التاريخ المرتبط بالإمبراطورية. و يتعلق الأمر هنا بدراسات أحادية الموضوع (مونوغرافيات)، أي عمليات جمع لروايات تاريخية تتحدث على وقائع معينة، خاصة بعض المراحل من الفتوحات الإسلامية والفتن. وفيما يخص الموضوع الثاني، فالمؤلفون كانوا كلهم شيعة، ويعتبر جابر بن يزيد الجُعفي (المتوفى سنة 128/ 746)[1] وهو من الكوفة، من بين أقدمهم، وإليه ينسب **كتاب الجمل** و**كتاب صفين**، ومونوغرافيات أخرى من هذا القبيل.

وأشهرهم هو أبو مِخنف[2]، شيعي من الكوفة كجابر، وهو الذي قام كذلك بتصنيف كتابين حول معركتَيْ الجمل وصفين. ويمكننا أن نضيف في ختام هذه اللائحة **كتاب الردة والفتوح** لمؤلفه سيف بن عمر (المتوفى خلال الفترة الممتدة من سنة 170/ 786 إلى سنة 193/ 809)[3] والذي يعتبر أهم المصادر التي نتوفر عليها لدراسة انتشار الإسلام.

يمكن للباحث أن يطلع على أقسام كبيرة من هذه المؤلفات، والتي تكفل بنقلها تلامذة المصنفين، واحتفظ بها المؤرخون الذين ظهروا في مرحلة لاحقة كالطبري وابن الأعثم الكوفي[4].

---

(1) *GAS*, I, p. 307.

(2) U. Sezgin, *Abû Miḥnaf*.

(3) *GAS*, I, p. 311.

(4) U. Sezgin, *Abû Miḥnaf, Ibrâhîm b. Hilâl at-Taqafî*.

والنموذج الوحيد الذي بقي بشكله الكامل من بين كل هذه المؤلفات، هو **كتاب وقعة صفين** لمؤلفه نصر بن مزاحم (المتوفى سنة 212/ 827)[1]، وهو الأصغر سنا من بين كل هؤلاء الذين سبق ذكرهم. بالإضافة إلى هذا نجا من الضياع قسم كبير من **كتاب الردة والفتوح** لسيف بن عمر وقسم صغير من مؤلَّفه **كتاب الجمل**. إلا أنه في كل هذه الحالات لا نملك الكتب الأصلية، والنصوص التي في حوزتنا هي في واقع الأمر روايات متأخرة لها.

ويمكن القول بأن أغلب هذه المونوغرافيات تقترب في شكلها إلى الأبواب التي تشكل تلك المصنفات أكثر منه من شكلها العام. إلا أنه في كلتا الحالتين يتم جمع الأخبار وفق محتوياتها، والتي تستعمل كذلك لتحديد عنوان «الكتاب». والملاحظ أنه في مجال التاريخ فإن كتاب الردة **والفتوح** لسيف بن معمر يعتبر خطوة مهمة في الطريق نحو اتخاذ شكل مصنف بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، وذلك على أساس أن المصنِّف لا يتطرق إلى الوقائع معزولة، بل يقدمها مجموعة، وهي ردة القبائل الكبرى أيام أبي بكر ومرحلة الفتوحات بوجه عام.

صحيح أن الجزء الذي تبقى من هذا الكتاب لا يتعلق إلا بخلافة عثمان، وذلك كما يظهر من عناوين الأبواب المتتابعة، وهذا على الرغم من أن لفظ «باب» لم يرد[2]: **حديث الشورى**،

---

(1) *GAS*, I, p. 313.

(2) سيف، **كتاب الردة**، ص 4، 9، 42، 87، 111، 131، 182، 208.

إمارة عثمان، مقدم سعيد بن العاص، حديث البصرة، حديث مصر، حديث المدينة، ابتداء مقتل عثمان، آخر وصية أوصى بها عثمان، مدفن عثمان.

وكما هو الشأن بالنسبة لـ**كتاب المغازي** لابن إسحاق، فلقد تم جمع مختلف الأخبار حسب تسلسلها الزمني بحيث أنها تشكل مقاطع مستقلة من الأحداث، إلا أنه لا نجد بين الأخبار تلك الجمل التي تسهل التنقل فيما بينها، والتي يتميز بها مؤلف ابن إسحاق.

والمعلومات التي وصلتنا حول السبل التي كان يتم بها نقل هذه المصنفات أقل بكثير من تلك التي وصلتنا فيما يخص شبيهاتها في المجال الديني ككتب المغازي ونماذج أخرى. ومن المحقق أن المؤرخين كانوا هم كذلك يُعرفون بالمواد التي كانت في حوزتهم خلال الجلسات وحلقات الدروس التي كانوا يعقدونها، وذلك بالاعتماد على النقل بالسماع والإملاء أو بتكليف التلامذة بالتلاوة[1]، . . . إلخ.

وهذا لا يعني عدم لجوء التلامذة إلى مجرد نسخ ما كتب الشيخ دون السماع لدروسه، وهذه الطريقة كانت تدعى «الكتابة» و«الوجادة». وكثيرا ما يحيل الطبري إلى مونوغرافيا أبي مِخنف وسيف بن عمر والتي تم نقلها على هذا النحو، وذلك على الرغم من الانطباع السلبي الذي كان يتركه لدى رواة الأخبار. وهكذا

---

(1) فيما يخص المدائني، يمكن الرجوع إلى عبد ربه، **كتاب العقد**، ج 4، ص 318.

كان الطبري يستهل الإستشهادات التي كان يسوقها بعبارات مثل «قال هشام (ابن محمد الكلبي [المتوفى سنة 206/ 821]). . .»، أو «قال أبو مِخنف. . .»[1]. إلا أنه عندما يستشهد بسيف فهو يستعمل العبارة التالية: «كتب إلي السري عن شعيب عن سيف.»[2]

والألفاظ التي يستعملها الطبري، مثل «قال» و«كتب» و«عن»، تظهر بأن الطبري والأشخاص الذين كانوا يمدونه بالأخبار لم تكن لديهم الإجازة التي تخول لهم الحق في رواية المواد المأخوذة من عند أبي مِخنف وسيف بن عمر، أي أنهم اكتفوا بنسخ نصوص كانت في حوزتهم لم يكونوا قد «سمعوها» من شيوخهم. فعبارة «كتب إلي» تظهر بأن الراوي يقر بوضوح أنه اكتفى بنقل مخطوط.

علم الكلام

شملت حركة التصنيف كذلك علم الكلام. فلوائح الكتب التقليدية تضم رسائل منسوبة إلى علماء الكلام الذين كانوا يعيشون حينذاك - وكانوا على العموم من أتباع الفكر المعتزلي - والتي كانت تحمل عناوين قارة. فطبق الجرد الذي قدمه ابن النديم في كاتبه **الفهرست**[3] في القرن العاشر الميلادي، فلقد قام ضِرار بن عمرو (عاش إلى حدود سنة 180/ 796) بتأليف أزيد من ثلاثين

---

(1) على سبيل المثال، الطبري، **تأريخ**، ج II، ص 1395 و مواضع أخرى.
(2) على سبيل المثال، المصدر نفسه، ج 1، ص 2214 ومواضع أخرى.
(3) **الفهرست**، ص 214 وما يليها.

رسالة، نذكر منها على سيبل المثال العناوين التالية: **كتاب التوحيد، كتاب المخلوق، كتاب تناقض الحديث، كتاب القدر، كتاب رد أرسطاليس في الجواهر والأعراض.**

ومن المحتمل أن يكون شيخ ضِرار، وهو واصل بن عطاء (المتوفى سنة 131/ 748) قد ألف رسالتين، وهما **كتاب المنزلة بين المنزلتين**، و**كتاب التوحيد**[1]. وعناوين من هذا القبيل تظهر بأن الأمر يتعلق برسائل على مستوى كبير من التنظيم، كالمصنفات التي ألفها المحدثون، وبما أن هذه المؤلفات ضاعت كلها فكل ما بإمكاننا قوله في شأنها يبقى مجرد افتراضات.

القرن الثامن الميلادي ونشوء أدب مدرسي مكرس للتلقين

ماهي على وجه التحديد طبيعة المصنفات؟ هل يجب اعتبارها بمثابة كتب بالمفهوم الحقيقي لهذا اللفظ، أم أنها مجرد مدونات ومسودات؟ هناك عدة عناصر تدفعنا للتفكير بأنها تنتمي إلى الصنف الثاني. فلا واحد من المؤلفات التي بقيت، لم يصل إلينا بشكله الأصلي، بل عن طريق روايات متأخرة ترجع فقط إلى القرن التاسع الميلادي.

صحيح أن البعض منها يعود إلى مؤلفات أصلية موحدة، إلا أنها تضم تباينات فيما بينها، غالبا ما تكون عميقة. إلا أن المستوى العالي في التنسيق الذي نجده في بعض هذه المؤلفات، خاصة منها **كتاب المغازي** لابن إسحاق، والذي بإمكاننا التعرف

---

(1) المصدر نفسه، ص 202 وما يليها.

عليه من خلال مختلف الروايات المتأخرة، يدفعنا للتفكير بأنها تنتمي إلى الصنف الأول.

ويستخلص مما سبق بأن هذه المصنفات تندرج في خانة مؤلفات ذات طابع وسطي بين سينغرامّا وهيبومنيما، إلا أنه بإمكانها أن تشمل كذلك مساحة شاسعة ابتداء من المؤلفات التي تحمل كل خاصيات الكتب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، **ككتاب المغازي** لابن إسحاق[1]، إلى مؤلفات أخرى يمكن التعامل معها على أنها مجرد جذاذات على مستوى عال من التنظيم، كما هو الشأن على ما يبدو بالنسبة للمجموعة التي تركها سعيد بن أبي عَروبة .

هل يمكن إدماج هذه المؤلفات فيما نسميه بالأدب بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة؟ للجواب على هذا السؤال بإمكاننا اللجوء إلى فحص سريع للأدب اليوناني على اعتبار أنه توجد فيه مؤلفات قريبة من المصنفات. فويرنر ياغر يذهب إلى أن الكتابات التي كان يعتمد عليها أرسطو في دروسه (Lehrschriften) لا يمكن اعتبارها «لا على أنها دفاتر مكتوبة قصد التلقين ولا على أنها كتابات أدبية»[2].

فهذه الكتابات كانت، على حد تعبير ياغر، «مركبة بشكل دقيق»[3]، «إلا أن الهدف منها لم يكن أن تقرأ من طرف جمهور

---

(1) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(2) Jaeger, *Studien*, p. 137.

(3) المصدر نفسه، ص 135.

واسع من قراء الأدب غير الملمين»[1]. ولتحديد هذا الصنف يتحدث جاغر عن «أدب ذي طابع علمي مدرسي مكرس للتلقين يتم نشره عن طريق التلاوة (خلال الدروس)[2].» فعلى سبيل المثال لا يمكن اعتبار مؤلف أرسطو **كتاب طوبيقي (كتاب الجدل)** «بمثابة دفتر أعد بهدف التلقين، أي مجموعة من اللمحات الإجمالية»، ولكنه غرامّا، أي كتابات أعدت «للقراءة أمام التلاميذ»[3].

والوصف الذي يقدمه ياغر «للكتابات المعدة قصد التلقين» التي كان يهيئها أرسطو، ينطبق تماما على المصنفات التي سبق الحديث عنها على اعتبار أنها تمدنا بالعناصر اللازمة لتشكيل جواب على السؤال الذي طرحناه في البداية، وهو أن هذه الكتابات تنتمي إلى صنف غرامّاتا [باليونانية]، أي أنها أدب، إلا أن هذا الأدب ذا طابع تلقيني، و لا يتعدى هذه الوظيفة، ويتم نشره عن طريق التلاوة وعلى أنحاء تطبيقية مختلفة كالسماع أو الإملاء أو تكليف التلامذة بالقراءة.

بقايا «حركة التصنيف» التي نشأت في القرن الثامن الميلادي

علينا الآن تحديد ما تبقى من هذه المصنفات وهذا يتطلب منا الاهتمام كذلك بالمؤلفات التي احتوتها وساعدت على بقائها. والملاحظ أن لا أحد من المجموعات لم يبق بالشكل الذي كان

(1) المصدر نفسه، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ص 145.

عليه في البداية. فكل ما تبقى منها هو في أحسن الأحوال، روايات متأخرة تكفل بنقلها وتعديلها تلامذة، وفي غالب الأحيان تلامذة تتلمذوا على تلامذة المصنف، والتي لا ترجع إلى ما قبل القرن التاسع الميلادي.

ويمكن لهذه الروايات التي تم نقلها عن طريق العنعنة، أن تشكل في أحسن الأحوال مؤلفات مستقلة، أو فقرات على قدر كبير من الطول يتم إدماجها في مصنفات متأخرة. إلا أنه في غالب الأحيان لم يبق من هذه المصنفات سوى أخبار منفردة تظهر على نحو متفرق في مؤلفات عديدة ترجع إلى مراحل متأخرة.

لنحصر اهتمامنا في بادئ الأمر على التطورات اللاحقة التي مر بها **كتاب المغازي** لابن إسحاق وببعض الكتب البالغة الأهمية، والتي احتفظت بأقسام كبيرة منه، من بينها أولا **كتاب سيرة محمد رسول الله** لمؤلفه عبد الملك بن هشام (المتوفى سنة 218/ 834)[1]، وهو مصري بصري الأصل، وهو يعتمد في تصنيفه على ما تلقاه من شيخه زياد بن عبد الله البكّائي[2] وهو أحد تلامذة ورواة ابن إسحاق. ولقد قام ابن هشام على إدخال تعديلات على المؤلف الأصلي لابن إسحاق، وذلك على نحو قام بشرحه في تصدير كتابه[3]. ويعتبر **كتاب سيرة محمد** بمثابة موجز ورواية مختصرة لا للمؤلف بشكله الكامل، ولكن بشكل

---

(1) *GAS*, I, p. 297 et s.

(2) المصدر نفسه، ص 289.

(3) ابن هشام، **سيرة**، ج 1، ص 4.

أساسي للقسمين الثاني والثالث منه [1].

بالإضافة إلى هذا فابن هشام لم يتردد في تطعيم هذا الموجز بمعلومات إضافية وروايات استقاها في بعض الأحيان من مصادر أخرى، بل وبتعليقات خاصة. ويؤكد بشكل صريح بأنه أقدم على حذف عدة مقاطع، كالروايات التي لا يرد فيها ذكر الرسول وبعض الأشعار وكل المقاطع غير اللائقة، أو التي قد تجرح أحاسيس بعض الناس. بالإضافة إلى هذا فلقد قام بإقصاء كل الروايات التي لم تنل قبول شيخه البكّائي. ورغم عملية البتر هذه، يبقى مؤلف ابن هشام إلى حد الآن المصدر الأساسي للإطلاع على حياة الرسول.

هناك مؤلف آخر ظهر فيما بعد وبوقت يسير، وهو لأحمد بن عبد الجبار العُطاردي الكوفي (المتوفى سنة 272/ 886)[2]، وهو من ضمن المؤلفات التي لا تحمل عناوين نهائية، ولقد اعتمد في تأليفه على رواية تلميذ آخر لابن إسحاق وهو يونس بن بُكير (المتوفى سنة 199/ 815)، والذي أقدم على إضافة معطيات أخرى على الرواية التي قدمها لمؤلف ابن إسحاق، والذي يحتل القسم الأكبر من كتابه، وهذه الإضافات هي أخبار أخرى استقاها من مصادر معتبرة أخرى[3].

---

(1) ويتعلق الأمر بكتاب المبعث وكتاب المغازي والذين سبقت الإشارة إليهما في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(2) *GAS*, I, p. 146.

(3) Schœler, *Charakter*, p. 50.

ولقد قيل في شأنه في أدب التراجم[1]: «كان [يونس بن بُكير] يأخذ ابن إسحاق فيوصله بالأحاديث». ومن هنا يصبح من الطبيعي أن يذكر مؤلف ابن بُكير في بعض الأحيان تحت عنوان **زيادات يونس في مغازي ابن إسحاق**[2]، وهكذا نجد أنفسنا أمام إحدى الحالات، والتي نجدها على مستوى واسع، حيث يقوم الراوي بتطعيم المؤلف الذي يقوم بنقله، بمعطيات إضافية، إلى حد يجوز لنا التعامل معه على أنه مصنِّف مستقل، بل على أنه قام بتأليف مؤلف جديد[3].

ثالثا، تأريخ الطبري المؤرخ الكبير، بالإضافة إلى تفسير القرآن الذي ألفه، واللذان يحتويان على فقرات من مؤلَّف ابن إسحاق. وعلى الرغم من أن الطبري يعتمد على هذا المؤلف كمرجع أساسي فيما يتعلق بالسيرة، فهو غالبا ما يحيل إليه حسب روايتَيْ سَلَمة بن الفضل ويونس بن بُكير وروايات أخرى[4]. ويذكر الطبري في **التأريخ** فقرات مطولة مأخوذة ليس فقط من القسمين الأولين، بل وكذلك من القسم الذي لم يأخذه ابن هشام، كما أسلفنا، بعين الاعتبار.

ويجب أخيرا إضافة عدد من المؤلفات إلى هذه اللائحة،

---

(1) **تهذيب**، ج 11، ص 383.

(2) انظر المصادر التي يشير إليها مورانيي في مؤلفه **ابن إسحاق**، ص 219 وما يليها.

(3) أشار شولور في التعليق الذي كرسه لو. ويركمايستر (ص 124 وما يليها) إلى نماذج في هذا المجال.

(4) Al Samuk , *Die historischen Überlieferungen*, p. 102 ; 138-139.

على اعتبار أنها تضم فقرات غالبا ما تكون مطولة من **كتاب المغازي** لابن إسحاق كما تم نقله في مختلف الروايات[1]. والملاحظ أن كل المؤلفات التاريخية التي تحتوي على قسم خاص بالسيرة، تعتمد بدون استثناء على ابن إسحاق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث العراقي المعاصر س. م. السَّمُوك، قام بتشكيل لائحة شاملة لمجمل الروايات التي تم من خلالها نقل مؤلف ابن إسحاق، ولقد تمكن في أطروحة دكتوراه من تقديم نظرة عامة ومجموعة من العينات، وذلك بعد تحديده لأكثر من خمسين رواية مباشرة لابن إسحاق. ومن النتائج المهمة التي أسفر عنها بحثه، هي أنه لاحظ وجود تباينات غالبا ما تكون عميقة بين النصوص التي تركتها الروايات المتوازية. وهذا ما نلاحظ عندما نقارن على سبيل المثال بين الروايتين اللتين يقدمهما كل من ابن هشام والطبري لنفس الخبر كما ورد في مؤلف ابن إسحاق[2].

أما فيما يخص موطأ مالك، فلقد تم الاحتفاظ به، على الأخص من خلال عمليات الجمع المتأخرة، والتي أقدم عليها تلامذة مالك أو تلامذة هؤلاء. والملاحظ أن هذه المجموعات تضم ثلاث أو أربع نسخ كاملة وواحدة ناقصة، والباقي يضم بعض الأجزاء ليس إلا. بالإضافة إلى هذا فهي متباينة فيما بينها، إنْ من حيث البنية أو من حيث المضامين[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 81 وما يليها.

(2) المصدر نفسه، ص 161 وما يليها.

(3) *GAS*, 1, p. 459 et s.

وبما أنه قد تم طبع أغلب هذه النصوص فإنه من السهل علينا المقارنة فيما بينها[1]. وسنكرس اهتمامنا للمجموعتين الأكثر أهمية. المجموعة الأكثر ذيوعا هي تلك التي تركها يحيى بن يحيى المصمودي والذي تمكن من الحصول على **الموطأ** في بادئ الأمر من شيخه زياد بن عبد الرحمان القرطبي شبتون، ثم ذهب بعد ذلك إلى المدينة لسماع متن الكتاب من مالك نفسه، إلا أنه لسوء حظه يحل إلى المدينة سنة 179/ 795، أي السنة ذاتها التي توفي فيها مالك[2]. وعلى العموم فالمجموعة التي تركها تعتبر بمثابة الرواية الأصلية ل**الموطأ**.

بالإضافة إلى هذا فالمجموعة أو بالأحرى التعديل الذي قام به العالم الحنفي محمد بن الحسن الشيْباني وهو تلميذ لمالك، ل**الموطأ**، يتميز أولا وقبل كل شيء بالشروح النقدية التي قدمها لمؤلف مالك وللطريقة التي كان يلقن بها الفقه في المدينة. شروح الشيْباني تأتي في آخر أغلب الأبواب، وقد تختلف عن المواد التي يذكرها مالك وعن آرائه الفقهية[3]. وعلى الرغم من أن الشيْباني كان راوية لمالك فهو لا يتوقف عن الإحالة إلى آراء

---

(1) ومن ثمة بإمكاننا الاطلاع على النصوص التي تركها كل من يحيى بن يحيى المصمودي (المتوفى سنة 234/ 848) ومحمد بن الحسن الشيبني (المتوفى سنة 189/ 804) على بن زياد التونسي (المتوفى سنة 183/ 799) والقعنبي (المتوفى سنة 221/ 835) وسويد بن سعيد الحدثاني (المتوفى سنة 240/ 854)، بالإضافة إلى بعض المجموعات الجزئية.

(2) الزرقاني، **شرح على موطأ الإمام مالك**، ج 1، بيروت، 1990، ص 19.

(3) انظر موراييني، **الفقه**، ص 310 وما يليها.

الرواة الحنفيين، والتي تتناقض وآراء شيخه مالك، وإلى آراء أبي حنيفة (قول أبي حنيفة) والتي كان دائما يتفق معها.

وحتى تكون اللائحة التي نقدمها كاملة، يجب علينا أن نشير إلى المؤلفات الفقهية العديدة، والمالكية على الخصوص، والتي تتضمن فقرات من **الموطأ**. ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى **المدونة**، وهو مؤلف معروف لسحنون (المتوفى سنة 240/ 854)[1]، وهو فقيه وراوية **للموطأ** حسب المجموعة التي هيأها التونسي علي بن زياد[2]، وحسب كذلك روايتين أخريين، وهو يذكر هذه المصادر إما متفرقة أو مجموعة[3].

كتب الحديث الصحاح التي ظهرت في القرن التاسع الميلادي

تبقى مسألة أخيرة يجب علينا التطرق إليها، وهي تلك التي تتعلق بكتب الحديث الصحاح، والتي تم جمعها خلال القرن التاسع الميلادي وهي ستة، وغالبا ما يضاف إليها كتاب سابع وهو مسند أحمد ابن حنبل. وهذه الكتب الستة - والتي يعتبر الجامعان الصحيحان للبخاري ومسلم أهمها جميعا - تندمج هي كذلك في خانة المصنفات. في حين أن مجموعة أحمد ابن حنبل، والتي يعتبرها العديد من المسلمين مساوية من حيث القيمة للكتب الستة الأخرى، يجب اعتبارها بمثابة مسند (ج مسانيد)،

---

(1) Muranyi, *Die Rechtsbücher*.

(2) *GAS*, I, p. 465.

(3) وهكذا نجد تعابير من قبيل: «ابن وهب وعلي (بن زياد) وابن القاسم عن مالك»، **الموطأ**، ج 3، ص 112.

وذلك على اعتبار أنه تم جمع الأحاديث التي يضمها المؤلف حسب الصحابة الذين قاموا بروايتها في البداية، والذين غالبا ما يتم تصنيفهم بدورهم حسب تواريخ اعتناقهم للإسلام.

ولقد ظهرت المسانيد الأولى في مرحلة متأخرة بقليل عن تلك التي ظهرت فيها المصنفات الأولى[1]. فحسب المعلومات التي نتوفر عليها في الوقت الحاضر، يمكن اعتبار مسندي أبي داود الطيالسي (المتوفى سنة 203/ 818) [2] والحُميدي (المتوفى سنة 219/ 834) [3] هي الأقدم من بين كل نماذج المسانيد النى نجت من الضياع. ولقد اعتمد البخاري ومسلم والمحدثون الآخرون في القرن التاسع الميلادي، وحتى أحمد ابن حنبل، في «نشر» مؤلفاتهم على الأساليب ذاتها التي كان يتوسلها من سبقهم، أي في إطار دروس كانت تلقى شخصيا وتعتمد على السماع والطرق المعروفة الأخرى كالقراءة، . . . إلخ[4].

وأغلب هؤلاء المحدثين لم يعطوا لمؤلفاتهم شكلا نهائيا. فمسند أحمد بن حنبل تكفل بروايته ابنه عبد الله (المتوفى سنة 290/ 903)، ثم تلميذ هذا الأخير وهو أبو بكر القَطيعي (المتوفى سنة 368/ 979)[5]، ولقد أقدم هذان الراويان على إضافة

---

(1) GAS I, p. 55) الموقف الذي اتخذه غولدزيهر (*Uber die ntwickelung*, p. 288 et s.) والذي تصبح بمقتضاه المسانيد أسبق إلى الظهور من المصنفات، ليس له أي أساس من الصحة.

(2) *GAS*, I, p. 97.

(3) *GAS*, I, p. 101.

(4) *GAS*, I, p. 116 et s.

(5) *GAL*², I, p. 193.

أحاديث أخرى إلى المجموعة الأولى. وبناء على هذا فكل من رغب في الإطلاع على الكتب الصحاح لنقلها بدوره، فعليه، مبدئيا على الأقل، إتباع دروس المحدثين أنفسهم، أو أولئك الذين نقلوا عنهم والذين يملكون إجازة لذلك، قصد الحصول على الحديث على طريق السماع. إلا أنه لم يتمكن عمليا من «سماع» هذه المؤلفات الضخمة بكاملها إلا القليل.

صحيح أن مصادر ترجع إلى مراحل متأخرة تخبرنا بأن البخاري قام بإملاء صحيحه على تسعين ألف تلميذ[1]، وحتى إذا كانت هذه الرواية ليست فقط مجرد تعبير عن أمنية تتجاوز حدود المعقول، فهي في جميع الأحوال لا يمكن التعامل معها على أنها صحيحة. فمن المحتمل أن يكون عدد كبير من المستمعين قد تابعوا بانتظام أو على نحو متقطع دروس البخاري. إلا أن دراسة قام بها يوهان فوك لتاريخ رواية صحيح البخاري معتمدا في ذلك على سلسلة النقل التي قام به الشارحون الكبار والتي تكفل بتحديدها كل من ابن حجر العسقلاني والعيني في القرن الخامس عشر الميلادي، أظهرت بأن عددا قليلا من تلامذة الشيخ (أربعة وربما خمسة) تكفلوا برواية المؤلف[2]. وواحد منهم فقط، وهو الفِرَبري (المتوفى سنة 320/ 932)، سمع الصحيح بكامله بحضور الشيخ، وذلك على مرتين، في حين أن نصوص الرواة الآخرين لم تعتمد على سماع المؤلفات من أولها إلى آخرها.

(1) الخطيب البغدادي، **تأريخ بغداد**، ج 2، ص 9.

(2) Fücke, *Beiträge*, p. 62 et s.

فالنَّسَفي، على سبيل المثال، لم يتمكن من سماع الصحيح بكامله، وأجاز له البخاري رواية القسم الأخير من المؤلف، وذلك ابتداء من **كتاب الأحكام**، وبعبارة أخرى فلقد أجاز له رواية باقي الصحيح دون أن يكون قد حصل عليه بالسماع. ولقد أظهر إيغناتس غولدتسيهر في دراسته التي كرسها لمختلف المراحل التي مرت بها رواية الحديث بأن هذا النمط من النقل أصبح فيما بعد منتشرا على مستوى ليس بالقليل من حيث الأهمية[1].

وبما أنه كان في أغلب الأحيان من المستحيل أو من الصعب سماع مؤلفات بضخامة «الكتب الستة» بكاملها، أو حتى سماع أجزاء منها، فإن الفرضية الأولى المتعلقة بالسماع غالبا ما تبقى اعتبارا مبدئيا ليس إلا. سبق أن أشرنا إلى الأسلوب المبني على مبدإ المناولة، والذي كان الشيخ يسلم بمقتضاه مخطوط مؤلفه أو نسخة تم جمعها من طرف تلامذته. فمالك بن أنس، ومن قبله شيخه الزُّهري، لجأ إلى هذه الطريقة السهلة، بقدر ما هي مضمونة النتائج.

والأسلوب في النقل المسمى بالإجازة، كان يحتوي على هامش حرية أكبر من ذلك الذي نلاحظه في المناولة، وذلك على اعتبار أن الحصول عليه لا يستلزم حضور التلميذ عند الشيخ. فلقد دأب العلماء منذ القرن العاشر الميلادي على اللجوء أكثر فأكثر إلى إرسال هذه الأجازات، ما نتج عنه زوال ضرورة القيام

---

(1) Goldziher, *Ueber die Entwickelung*, p. 188 et s.

بما كان يدعى برحلات «في طلب العلم».

والأكثر من ذلك أنه لم يصبح من الضروري تحديد عناوين الكتب التي يجوز للحائز على الإجازة نقلها. فالشيوخ كانوا يكتفون في الوثائق المتعلقة بالإجازات بعبارات من قبيل: «أجزت لك رواية كل ما أروي»، بل وحتى من قبيل «كل الكتب التي صنفتها أو أصنفها في الآتي»، يقولونها للتلاميذ كتابيا أو شفويا. وعندما نوجه اهتمامنا إلى الروايات المتأخرة لمؤلف البخاري، فسنلاحظ بأن عملية الجمع التي تكفل بها الفِربري تحتل مكانة بارزة، وهذا ربما يرجع إلى أن الفِربري هو الوحيد الذي تمكن من «سماع» الصحيح بكامله. بالإضافة إلى هذا فلقد قيل بأنه اعتمد على وثيقة مكتوبة وهي دفتر دون انطلاقا من نسخة قام بكتابتها كاتب البخاري[1]. ويمكن إذن افتراض بأنه صحح هذا الدفتر بالاعتماد على القراءة التي سمعها من البخاري. وتجدر الإشارة إلى أنه كان للفِربري على الأقل عشرة تلامذة كانوا مجبورين على القيام برحلة طويلة إلى فِربر الواقعة في الجنوب الشرقي من بخارى على ساحل نهر جيحون، وذلك للحصول على مؤلفه.

وإذا أردنا أن نستمر في متابعة تاريخ رواية **الصحيح** كما فحصها بكل دقة يوهان فوك وفُؤات سيزغين وروزماري كيرين زوش[2]، فسنكون مرغمين على الابتعاد عن موضوعنا الحالي،

---

(1) *GAS*, I, p. 117.

(2) Quiring-Zoche, *How al-Buhârî's Ṣaḥîḥ was edited.*

ويجب فقط التأكيد على أنه خلال القرن الثالث عشر قام العالم اليُنيني (المتوفى سنة 701/ 1301) ما يمكن نعته بـ«نسخة محققة ومعلق عليها»[1] للصحيح، معتمدا في ذلك على مختلف المجموعات التي ترجع كلها إلى الفِربري، وهذه «النسخة» هي التي اعتمدت أساسا لكل الطبعات التي نرجع إليها في وقتنا الحالي. من المؤكد أن هناك نصوصا ترجع إلى مجموعات سابقة على تلك التي شكلها اليُنيني، إلا أنها تستند كلها إلى المجموعة التي تركها الفِرَبري.

ويشكل **جامع صحيح** البخاري والكتب الصحاح الأخرى، والتي ظهرت في القرن التاسع الميلادي كتلك التي ظهرت قبلها في القرن الثامن الميلادي ما سماه ياغر بـ«أدب ذي طابع علمي مدرسي يقصد منه التلقين ويتم نشره - ويجب هنا إضافة عبارة: مبدئيا على الأقل - عن طريق القراءة، (وذلك في إطار تعليمي).» ومن ثمة فغالبا ما تقع تغييرات كبيرة في ترتيب الأبواب كما وردت في مجموعات ومخطوطات الكتب الصحاح[2].

ولا يتعلق الأمر هنا بكتب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، أي تلك التي تنتمي إلى صنف سينغرامّا، والتي بدأت تظهر بوفرة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) Schoeler, *Arabische Handschriften*, p. 37 et s.، ويتعلق الأمر بعملية جمع كتاب **السنن** لأبي داود.

فيما يخص نقل هذا الكتاب، يمكن الرجوع إلى مؤلف روبسون (*The Transmission*)

منذ القرن التاسع الميلادي[1]، وهذا على الرغم من أنه يلاحظ في قسم من هذه التصنيفات حضور غير منظم لبعض من خاصياتها. فصحيح مسلم، على سبيل المثال، يحتوي على تصدير أو مدخل كتبه المؤلف نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن أول كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة شهدته العلوم الإسلامية لم يظهر في العلوم الدينية بل في علوم اللسان.

(1) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، وتكفي الإشارة هنا إلى مؤلفات الجاحظ.

الفصل السادس

نشأة العلوم النحوية واللغوية

بداية تلقين علوم اللسان واللغة

شهد تلقين علوم اللسان واللغة في الإسلام نموا كبيرا في القرن الثامن الميلادي، وذلك خاصة في البصرة والكوفة، إلا أنه من المحتمل أن تكون بداياته ترجع إلى القرن السابع الميلادي[1]. ومن المحتمل جدا كذلك أن تكون هاتان المادتان منشقتين من تفسير القرآن، أو على الأقل ذات صلة وثيقة به. ولاكتشاف بداية علم المعاجم يمكن الرجوع إلى **مسائل نافع بن الأزرق**[2]، والتي قد تحتوي على نواة يمكن لنا أن نثق في صحتها[3]. فهذا المؤلَّف كتب على شكل أسئلة وأجوبة، وذلك لأن زعيم الأزارقة، أي نافع (المتوفى سنة 65/ 685) طرح عدة أسئلة على ابن العباس، ابن عم الرسول والمؤسس المفترض لتفسير القرآن، تتعلق بمعنى بعض المفردات القرآنية، ويجيبه ابن

(1) *GAS*, VIII, p. 7 et s.

(2) *GAS*, I, p. 27.

(3) تاريخ تصنيف هذه المجموعة غير معروف بدقة.

العباس مستشهدا بادئ الأمر بمفردات مرادفة ثم بأبيات من الشعر العربي.

أما فيما يخص النحو، فطبق الروايات المتعارف عليها فلقد أسس من طرف أبي الأسود الدُّؤلي حاكم الكوفة (المتوفى سنة 69/ 688) والذي تكلف بأمر من الخليفة على بن أبي طالب بتشكيل المبادئ الأولية للنحو، وذلك قصد ضمان قراءة صحيحة للقرآن[1]. ويمكن لنا مقارنة ما سبق مع النتائج المهمة التي توصل إليها س. هـ. م. فيرستيغ[2] في كتاب صدر أخيرا. وهو يظهر بأن المصطلحات النحوية المستعملة في تفاسير القرآن الأولى تقترب من تلك التي اعتاد النحويون على استعمالها خاصة في الكوفة، وربما هيأت لظهورها، في حين أن تلك التي كانت مستعملة في البصرة، كانت تميل صوب التجديد.

خصائص كل من مدرستَي البصرة والكوفة

سبل التلقين الخاصة بعلوم اللسان كما تم تطويرها أساسا في البصرة تتميز بوضوح عن تلك التي كانت متبعة في العلوم الأخرى. فالدراسات الأساسية فيها كانت تلك التي تهتم بالقواعد اللسانية. صحيح أن النحو كان كذلك يعتمد في خاتمة التحليل على الرواية، شأنه في ذلك شأن العلوم العربية والإسلامية الأخرى. إلا أن النحو كان يتخذ شكل «المعقول عن المنقول»،

---

(1) *GAS*, IX, p. 31.

(2) *Arabic Grammar.*

أي أن المواد المروية كانت تخضع لدراسة عقلية[1].

منهج القياس على الخصوص لعب دورا محوريا عند علماء البصرة، وهذا المصطلح كان في بادئ الأمر يعني بكل بساطة «القاعدة» ثم أصبح فيما بعد يستعمل ليعني كما هو الشأن في الفقه «الاستنتاج بالتمثيل»[2]. وتلقين الدراسات اللسانية كان لا يشمل فقط المواد التي كانت تنقل، بل وكذلك مختلف النظريات التي يجب فحصها، بل وحتى الأنساق التي يجب تشكيلها، وهذا التلقين تطور بصفة خاصة انطلاقا من المناظرات التي كانت تعقد بين علماء البصرة[3].

وعلى خلاف ذلك فطرق التلقين المتبعة في الكوفة في المرحلة نفسها، كانت لا تهتم بالدراسات اللسانية، بقدر ما كانت تهتم بالدراسات اللغوية. وكان العلماء التابعون لهذه المدرسة يكرسون أعمالهم لفحص النصوص من الناحية اللغوية ولجمع ورواية الشعر الجاهلي[4]. فالراويتان حماد والمفضل الضبي اللذان سبق ذكرهما أعلاه[5]، هما من ممثلي هذه المدرسة.

والملاحظ أن علماء اللغة الذين كانوا في الكوفة قاموا هم كذلك، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، على تطوير مصطلحات نحوية. بالإضافة إلى أن تلقين المعرفة كان يحتل مكانا بارزا في

---

(1) Versteegh, *Die Arabische Sprachwissenschaft*, p. 148.

(2) المصدر نفسه، ص 153.

(3) المصدر نفسه، ص 156 وما يليها.

(4) *GAS*, IX, p. 37.

(5) الفصل الأول.

هذه المدينة، فطرق تلقين العلوم اللغوية التي كانت متبعة فيها كثيرا ما كانت تقترب، من حيث الأساليب، من العلوم الدينية أكثر منها إلى المناظرات اللسانية التي كانت تدور في أوساط علماء البصرة.

ولقد قام أحد علماء البصرة وهو عيسى بن عمر الثقفي (المتوفى سنة 149/ 766) بتصنيف «كتب» نحوية، وذلك في وقت مبكر، أي في أواسط القرن الثامن الميلادي، وربما حتى قبل ذلك. وعمر الثقفي هذا هو من شيوخ أحد الأسماء البارزة، وهو الخليل بن أحمد، ولقد قام بكتابة مؤلفين وهما **كتاب الجامع** **وكتاب المُكمِل**[1]. ويمكن الافتراض استنادا إلى عنوان المؤلف الأول بأنه كان مُبوَّبا على نحو منسق، أي أنه كان مصنفا **كجامع** معمر بن راشد، والذي لم يكن بالإمكان الإطلاع عليه إلا عن طريق التلقين. إلا أنه من الصعب التأكد من وجود هذين المؤلفين. فأبو الطيب اللُغوي[2] يروي مستندا إلى شهادة أبي بكر الصولي بأن المُبرد اطلع على أوراق من هذين المؤلفين، إلا أن السِّيرافي (المتوفى سنة 368/ 979)[3] يؤكد بأنه لم يسبق له ولا لأحد آخر أن رأى واحدا من هذين الكتابين.

هل ألف الخليل بن أحمد كتابا في النحو؟

ساهم الخليل بن أحمد (المتوفى حوالي سنة 160/

(1) **الفهرست**، ص 41.
(2) **مراتب**، ص 23.
(3) **أخبار**، ص 31 وما يليها.

776)[1]، وهو تلميذ عيسى بن عمر الثقفي، بشكل كبير في تطوير النسق النحوي العربي. ولقد ذكر تلميذه سيبويه والذي سنرجع له في مكان لاحق، اسمه أكثر من ست مئة مرة في مؤلفه[2]. والدراسة التي قام بها فولفغانغ روشال لهذه الإستشهادات تظهر بأن الخليل كان على دراية بالنسق الكامل الذي تمكن سيبويه من تشكيله[3]. ورغم ذلك فالخليل لم يكتب أبدا مؤلفا في النحو، والروايات الواردة في التاريخ الإسلامي تتفق في هذه النقطة مع البحوث الغربية كما تمثلها أسماء من أمثال و. روشال وآخرين. فقط فُؤات سيزغين ذهب إلى رأي مخالف، وذلك في الدراسة التي كرسها لتاريخ الأدب العربي[4].

هذا على الرغم من أحد علماء اللغة في العصر الوسيط وهو الزُّبيدي (المتوفى سنة 379/ 989) يقدم في هذا الموضوع شهادة واضحة. فهو يقول في مقدمة كتابه **مختصر كتاب العين**[5]: «وهو [الخليل] الذي بسط النحو [. . .] ثم لم يرض أن يُؤلف فيه حرفا أو يرسم منه رسما [. . .] واكتفى بذلك بما أوحى لسيبويه من علمه [. . .] فحمل سيبويه ذلك عنه وتقلده، وألف فيه الكتاب.»

بالإضافة إلى هذا فلا أحد من كاتبي ترجمة الخليل يذهب إلى أنه ألف كتابا في النحو. فكل ما يمكن قراءته في ترجمات

(1) *GAS*, VIII, p. 51 et s.
(2) Reuschel, *Al-Khalîl*, p. 9-14.
(3) المصدر نفسه، ص 10.
(4) *GAS*, IX, p. 44 et s.
(5) **المزهر**، ج 1، ص 80 وما يليها.

الخليل بخصوص هذا الموضوع هو ملاحظات من هذا القبيل[1]: «وكان غاية في استخراج مسائل النحو»، أو فيما يتعلق بتلامذته[2] [سيبويه][*]: «أخذ النحو عن الخليل»، أو[3] «جالس [سيبويه] الخليل بن أحمد وأخذ عنه مذاهبه في النحو.»

وهذا لا يعني بأن الخليل لم يصنف كتابيا مؤلفات في مجالات أخرى من العلوم الإسلامية. والأكثر من ذلك، فبإمكاننا الإطلاع على أحد مؤلفاته وهو **كتاب العروض**، ولكن ليس بشكله الأصلي، بل طبق الرواية التي قدمها له ابن عبد ربه في **كتاب العقد الفريد**[4]. ومن المحتمل أن يكون **كتاب العروض** بشكله الأصلي مقسما بشكل منسق ومندرجا في صنف «الأدب المكرس للتلقين، والذي يطلع عليه عن طريق التلاوة» كباقي المصنفات الأخرى المعروفة حينذاك. وسنرجع في مكان لاحق إلى **كتاب العين** الذي ألفه الخليل وذلك في معرض حديثنا عن علم المعاجم.

«كتاب» سيبويه

من بين كل الكتب المتعلقة بالنحو والتي نجت من الضياع يمكن اعتبار كتاب سيبويه (المتوفى حوالي سنة 180/ 798)[5]

---

(1) **الفهرست**، ص 67.
(2) **الفهرست**، ص 81.
(*) إضافة من المترجم.
(3) الأزهري، **تهذيب**، ج 1 ص 19.
(4) الفصل الخامس، ص 424-495.
(5) M. G. Carter, *EI*², s. v., Sîbawayh.

أول نموذج ظهر فيها، وفي نفس الوقت أول كتاب «بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة» ظهر في العلوم العربية والإسلامية، أي أنه «الكتاب» بامتياز، وهو يقدم عرضا متطورا ومنسقا للنحو العربي. ولقد أقر علماء الإسلام بالمكانة الخاصة التي يحتلها مؤلف سيبويه ككتاب، ومن ثمة يستعمل مؤلفي ترجمة سيبويه في شأنه وشأن مؤلفه عبارات من هذا القبيل[1]: «وكان علاّمة حسن التصنيف » وحتى «وألف كتابه الذي سماه الناس قرآن النحو»[2].

يجب اعتبار مؤلف سيبويه كتابا بكل المعايير، أي سينغرامّا قام الكاتب نفسه بتأليفه، وذلك قبل أن يطلع عليه جمهور القراء، وليس مجرد نص تكفل بجمعه تلميذ، أو تلميذ تلميذ[3]. صحيح أن المؤلف لا يحتوي على مقدمة، ولا على ما يبدو على عنوان اختاره له المؤلف نفسه. والكتاب مُبوّب على نحو منسق، أي أنه يدخل، شأنه في ذلك شأن عدة مؤلفات ظهرت خلال تلك المرحلة، ضمن المصنفات، إلا أن التقسيم الذي خضع إليه كان أكثر تنسيقا ودقة من أغلبية المجموعات المصنفة، وعناوين الأبواب «تتميز بكونها على جانب كبير من التقنية[4].»

وهذا ما يمكن لنا التأكد منه بمجرد إلقاء نظرة على لائحة عناوين الأبواب السبعة الأولى والتي غالبا ما تكون قصيرة جدا،

---

(1) الأزهري، **تهذيب**، ج 1، ص 19.

(2) أبو الطيب، **مراتب**، ص 65.

(3) Humbert, *Le Kitâb de Sîbawayhi*, p. 553 et s.

(4) المصدر نفسه، ص 554.

بحيث أن البعض منها لا يتجاوز الصفحة الواحدة[1]: **باب علم ما الكلم من العربية، باب مجاري أواخر الكلم من العربية، باب المسند والمسند إليه، باب اللفظ للمعاني، باب ما يكون للفظ من الأعراض، باب الاستقامة من الكلم والإحالة، باب ما يحتمله الشعر**. وغالبا ما يستهل المؤلف الأبواب والفقرات بتوجيه الخطاب إلى القارئ مستعملا عبارات من قبيل: «اعلم أن» أو «ألا ترى»[2]. عبارات من هذا القبيل يستحيل استعمالها خلال عرض شفوي، حيث يتوجه الشيخ إلى جمهور من المستمعين. الشيء الذي يثبت عمق انتماء كتاب سيبويه إلى عالم الكتابة.

والدليل الأقوى في هذا المجال هو ذاك الذي قدمته جينوفييف هامبيرت[3] والذي يتعلق بالإحالات الداخلية ضمن النص، والتي تختار ج. هامبيرت نموذجين منها[4]، ونكتفي بذكر واحد منهما، وهو الأول، لتجسيد هذا النمط من الإحالات، وهو الذي يقع في الباب 296 حسب طبعة ديرينبورغ (13، II). يحيل سيبويه إلى ما سبق له أن قاله في الباب الثاني من المؤلف، أي في البداية (6، I)، فصلا قبل ذلك، مستعملا العبارة التالية: «وقد أوضحته في أول الكتاب بأكثر من هذا.» وتضيف ج. هامبيرت ملاحظة من الأهمية بمكان وهي: «وعلى ما يبدو فلقد تصور سيبويه مؤلفه على شكل نص مكتوب، والظاهر كذلك أنه

---

(1) سيبويه، **الكتاب**، ج 1، ص 12-25.

(2) المصدر نفسه، ص 22، 24 وما يليها.

(3) *Le Kitâb de Sibawayhi.*

(4) المصدر نفسه، ص 554.

يتوجه إلى شخص بإمكانه، كلما اقتضى الأمر ذلك، التنقل من مكان إلى آخر، أي إلى قارئ[1].»

يمكن إذا اعتبار كتاب سيبويه أول كتاب ألف في العلوم العربية والإسلامية، على أساس أنه سيُطلع عليه من طرف جمهور واسع من القراء، هذا إذا استثنينا **كتاب العين** والذي يمثل حالة خاصة علينا الرجوع إليها في مكان لاحق. والأهم من ذلك فسيبويه يتحدث باسمه الخاص، وهذا ما يلجأ إليه باستمرار خلال الأبواب السبعة الأولى من **الكتاب**، والتي قدمت على أنها رسائل. صحيح أنه في غالب الأحيان يحيل في باقي الكتاب إلى مؤلفين آخرين، إلا أنه يلجأ في ذلك إلى أسلوب مختلف تماما عن ذاك الذي كان يستعمله المحدثون، وهو يقترب من الأسلوب العصري المتبع في الاستشهادات. وهو غالبا ما يحيل إلى الخليل بن أحمد ويونس ابن حبيب (المتوفى سنة 182/ 798)[2]، وهما شيخان تتلمذ عليهما، ومن النادر نسبيا أن يشير من خلالهما إلى الشيوخ الذين تتلمذا عليهم[3].

بالإضافة إلى هذا فالعبارات التي يستعملها لاستهلال الاستشهادات أي «الألفاظ»، غالبا ما تختلف عن تلك التي كان يستعملها المحدثون المعاصرون له. فالعبارة التي يلجأ إليها سيبويه في غالب الأحيان للإحالة إلى الخليل هي: «سألته... فقال». إلا أنه يلاحظ كذلك ورود عبارات أخرى مشابهة والتي تعبر بلا شك

(1) المصدر نفسه، ص 555.

(2) *GAS*, VIII, p. 57, IX, p. 49.

(3) Reuschel, *al-Khalîl*, p. 9-14.

عن الطابع الشفوي أساسا للدروس التي كان يلقيها الخليل. من بين العبارات الأخرى الواردة في **الكتاب**، يلاحظ الاستعمال المتكرر لفعلي «زعم» و«قال»، ومن الصعب تحديدهما كمصطلحين، إلا أنهما يحيلان إلى مناظرات أو أساليب تلقين مبنية على الإلقاء الشفوي. في حين أنه قل ما يلاحظ ورود عبارات من قبيل «حدثني» و«حدثنا». وهي على العموم تشير في علوم الحديث إلى أسلوب في التلقين مبني على السماع، يقوم خلاله الشيخ بتلاوة الحديث مستعينا في ذلك بدفاتر.

والاستشهادات الواردة في **الكتاب** تتضمن مداخلات ومذاهب ونظريات ووجهات نظر ترجع إلى شيوخ سيبويه، وليس إلى أخبار وحكايات قاموا بروايتها. وهي باختصار تتعلق «بالمناظرات كما كانت تجرى في أوساط العلماء المنتمين لمدرسة البصرة.»[1] سبق وأشرنا إلى أن الأبواب السبعة الأولى من **الكتاب** تحمل اسم «رسالة»[2]. ولقد قدمت عدة أطروحات لتفسير الدواعي التي دفعت بسيبويه إلى اختيار هذا العنوان. هل يمكن اعتبار **الكتاب** أو النواة التي تشكل حولها في بادئ الأمر، رسالة كتبها سيبويه نزولا عند رغبة شخص ما؟ وغالب الظن أن الأمر كذلك، هذا على الرغم من أن هوية الشخص الذي وجهت إليه الرسالة مجهولة. وأيّا ما كان الأمر فمن المحتمل أن كتاب سيبويه ينتمي إلى مختلف التقاليد المتعلقة بأدب الرسائل

---

(1) المصدر نفسه، ص 11.

(2) Carter, *EI*^{2}, s. v. Sibawayh, p. 526.

والمعتمدة أساسا على الكتابة، وهي الوحيدة التي تمثل هذا الاتجاه إذا استثنينا القرآن والمؤلفات المترجمة.

كتاب سيبويه والدراسات النحوية اللاحقة

يعتبر **كتاب** سيبويه، أو «قرآن النحو»، مؤلفا أساسيا في مجال النحو بحيث أن عددا كبيرا من الدراسات النحوية التي ظهرت بعده كرست لشرحه وإغنائه والإسهام في أكماله[1]. ويمكن القول بأن العمل باستمرار على تفسير كتاب سيبويه والتعليق عليه شكل تقريبا الأساس لكل التقاليد النحوية[2]. والطريقة التي كانت تعتمد لتلقين أو دراسة كتاب سيبويه كانت هي قراءته على الشيخ. إلا أن هذا لم يكن ممكنا وسيبويه على قيد الحياة، على اعتبار أنه حسب الروايات لم يكن له تلاميذ ومات في وقت مبكر. ويقول أبو سعيد السِّيرافي الشارح المعروف لكتاب سيبويه في مؤلفه **كتاب أخبار النحويين البصريين**[3]: «والطريق إلى كتاب سيبويه الأخفش (الأوسط)[المتوفى سنة 215/ 830][4] وذلك أن كتاب سيبويه لا نعلم أحدا قرأه على سيبويه، ولا قرأه عليه سيبويه، ولكنه لما مات سيبويه، قرئ الكتاب على أبي الحسن الأخفش.» وكل الشهادات المتعلقة بحياة سيبويه تؤكد هذا القول.

---

(1) *GAS*, IX, p. 58-63.

(2) Versteegh, *Die arabische Sprachwissenschaft*, p. 154 et s.

(3) السيرافي، **أخبار**، ص 50.

(4) *GAS*, IX, p. 68.

والتعاليق التي تركها الأخفش، وهو تلميذ وصديق لسيبويه، تم الاحتفاظ بها ولو على شكل جزئي، وأصبحت تستعمل كشروح يمكن قراءتها على هامش متن كتاب سيبويه، ولقد تم نشر القسم الأكبر من هذه الشروح في طبعة كتاب سيبويه التي تكفل بها عبد السلام محمد هارون. ولقد قام النحويون البصريون اللاحقون كأبي عثمان المازِني (المتوفى سنة 248/ 862)[1] وأبي عمر الجَرْمي (المتوفى سنة 225/ 839)[2] وآخرين بقراءة كتاب سيبويه على الأخفش الأوسط[3]. ولقد قام المُبرّد، وهو زعيم مدرسة البصرة في القرن العاشر الميلادي، هو كذلك بقراءته على النحويين ذاتهما[4].

وهكذا أصبحت «قراءة» **الكتاب** تقليدا مستمرا نتج عنه ظهور سلسلة من الرواة لم تكن موجودة، كما شاهدنا، في الكتاب نفسه، كما لاحظنا من قبل، وهي تشبه الإسناد الذي يعتمد عليه المحدثون. فسلسلة الرواة تبدأ بذكر اسم صاحب النسخة، ثم اسم المؤلف، سيبويه إذن، مرورا بأسماء أولئك الذين قاموا بنقل الكتاب على نحو مستمر. ونجد سلسة الرواة هذه في مستهل كل المخطوطات الجيدة ل**الكتاب**، أي قبل بداية المتن نفسه. وهذا ما يمكن ملاحظته في مخطوطين استعملهما ع. م. هارون في

---

(1) *GAS*, IX, p. 75.

(2) *GAS*, IX, p. 72.

(3) **الفهرست**، ص 52.

(4) المصدر نفسه، ص 59.

الطبعة التي تكفل بنشرها[1]. وكما هو متوقع، ففي القسم الأخير منها، تبدأ السلسلة من المُبرد وتنتهي بالأخفش الأوسط وسيبويه، مرورا بالمازني.

فهذه الطريقة التي كانت تستعمل لرواية حديث منفرد والتي تتخذ شكل سلسلة يتم إغناءها بأسماء الرواة الواحد تلو الآخر، أصبحت تستعمل، كما يظهر من كتاب سيبويه، لرواية مؤلف بأكمله. ويلاحظ في مراحل لاحقة ظهور سلسلات الرواة من هذا القبيل على رأس مؤلفات عديدة تتعلق سواء بالحديث أو الفقه أو تفسير القرآن أو التاريخ أو علم اللغة، بل وحتى الطب والعلوم[2].

هناك جانب آخر من جوانب الرواية تجدر الإشارة إليه، وهو أنه بمجرد أن يصل مؤلف ما إلى شكله النهائي، تصبح قراءته من طرف تلميذ على الشيخ وأمام باقي التلاميذ، الأسلوب الأساسي للنقل. والملاحظة نفسها تنطبق على القرآن، وذلك على اعتبار أن القراءة بامتياز هي قراءة النص المقدس، وعلى «قرآن النحو»، أي كتاب سيبويه. إلا أنه لم يكن مستبعدا اللجوء إلى طرق أخرى للنقل كالسماع[3]. وابتداء من زمن الأخفش الأوسط سيطرت

---

(1) المصدر نفسه.

(2) Goldziher, *Ueber die Entwickelung*, p. 192:

«في المكتبة الوطنية بباريس تمثل مخطوطات الحديث تماما الثلث (24)، في حين ينقسم الباقي على لا أقل من واحد وعشرين قسما، منها الفقه، والتفسير، والتاريخ هي التي تحضي بالحظ الأوفر.»

(3) Schœler, *Weiteres*, p. 61 et s.

«قراءة» كتاب سيبويه وشرحه بصفة حاسمة في كل المجالات المرتبطة بتلقين النحو، إلا أن الحلقات والمناظرات كما كانت تعقد قبل الخليل وسيبويه بقيت على حالها، وبإمكاننا الاطلاع على طبيعة تلك المناظرات والحلقات التي كانت تعقد وذلك بقراءة المؤلفات المعروفة بالمجالس والأمالي، والتي ظهرت في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين[1].

علم المعاجم

تتميز مادة علم المعاجم عن المادة التي تجاورها وهي النحو، بشكل واضح. فالعلماء المهتمون بالمعاجم يكرسون جهودهم لدراسة «كلام العرب وغريبها»[2] و«رواية الشعر وحفظ الغريب»[3]. ويعتبر **كتاب العين** أقدم مؤلف عربي في علم المعاجم، وهو كذلك أول معجم كامل للغة العربية ألف بالعربية. ونظرا للطابع الخاص للإشكاليات التي يطرحها علينا هذا المؤلف لاسيما عندما يتعلق الأمر بمعرفة مؤلفه الحقيقي، وبما أنه يمثل حالة منفردة، من كل الجوانب، فسيتوجب علينا الرجوع إليه في ختام دراستنا للمعجميات.

ولم يتمكن أن يلعب مؤلَّف في هذا المجال دورا مشابها لذلك الذي لعبه **كتاب** سيبويه. ولقد احتل السماع والنقل حيزا كبيرا في الأساليب التي كانت يُلقن بها علم اللغة، الشيء الذي

---

(1) مثلا، مجالس وأمالي الزجاجي، مجالس ثعلب وأمالي القالي.

(2) الأزهري، تهذيب، ج 1، ص 8.

(3) المصدر نفسه، ص 12.

مكنه من التميز عن النحو. ولقد كان للأعراب، وهم البدو، بصفتهم «فصحاء العرب»[1] ونظرا لصفاء وجودة اللغة التي يستعملونها، نفس الوظيفة الهامة التي كان يقوم بها العلماء أنفسهم. وهكذا أقدم السيوطي على إعطاء الفقرة الأولى من فصل مؤلفه المعنون ب**المزهر في علوم اللغة** والذي يتحدث عن تلقي المعرفة وتلقينها، العنوان التالي: «السماع من لفظ الشيخ أو الأعرابي[2].»

ويروي ابن قتيبة في مؤلفه **كتاب الشعر والشعراء**[3] حكاية تتعلق بأحد المجالس التي كانت تضم مجموعة من علماء اللغة وتظهر بوضوح دور الحكم الذي كان يقوم به البدو. يقول ابن قتيبة: «وقرئ يوما على الأصمعي في شعر أبي ذؤيب: ؟بأسفلَ ذات الدَّير أُفرد جحشها؟، فقال أعرابي حضر المجلس للقارئ: ؟ضل ضلالك أيها القارئ! إنما هي ذات الدَّبر وهي ثنية عندنا؟، فأخذ الأصمعي بذلك فيما بعد.»

وهناك نموذج آخر من المؤلفات والتي لا يمكن فهم الشكل الذي صيغت به إلا بالرجوع إلى الأساليب الخاصة المتبعة في علم المعاجم، ويتعلق الأمر بـ**كتاب النوادر في اللغة** والذي ينسب إلى أبي زيد الأنصاري (المتوفى سنة 215/ 830)[4]. وتتشكل الكتب المتعلقة بالنوادر في اللغة من مجموعة الشروح

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(2) **المزهر**، ج 1، ص 144.

(3) ابن قتيبة، **المقدمة**، ص 20.

(4) *GAS*, VIII, p. 76.

التي كانت تقدم لأشعار البدو، ويقوم مؤلفوها بجمع معطيات وافرة بخصوص المفردات والأشعار، على سبيل المثال وذلك دون العمل على تقديمها على نحو منسق[1]. والذي يهمنا الآن هو تحديد النواة الأصلية لكتاب **النوادر** والتي تشكلت على يد أبي زيد الأنصاري. ولقد ساهم علماء جاؤوا بعده في رواية المؤلف وإغنائه على التوالي.

ويكفي الاطلاع على بعض الاستشهادات الواردة في المؤلف للتأكد من أن الأساليب المعتمدة لتلقين علم المعاجم كانت تعتمد في الوقت ذاته على السماع والكتابة، كما كان الشأن كذلك في مواد أخرى كالحديث والتاريخ... إلخ. الجامع للمؤلَّف، أي الأخفش الأصغر (المتوفى سنة 315/ 927)[2]. أقدم على إقحام عناصر عديدة فيه، ويتعلق الأمر بآرائه الخاصة أو بآراء غيره من العلماء. فهو عندما يرغب في شرح الاختلافات التي كانت تلاحظ في الأسماء الشخصية والتي لم تكن جد معروفة، وفي بعض الألفاظ الغريبة يلجأ إلى تعابير كالتالي[3]: «وقع في كتابي سلمَى وحفظي [...] سُلمَيٌّ.» «كذا [نُهَيك] وقع في كتابي، وحِفظي نَهيك.» «المسموع 'عَيهلٌ' وجاء في الشعر 'عَيهلٌّ'.» «هكذا وقع في كتابي [...] 'وتَسهالي' وأنا أنكره. وحفظي 'وتَسئالي'.»

---

(1) Wild, *Arabische Lexikoraphie*, p. 137.

(2) *GAS*, VIII, p. 174.

(3) أبو زيد، **كتاب النوادر**، ص 121، 112، 53، 26.

التصنيف في علم المعاجم

تتميز المؤلفات المتعلقة بنوادر اللغة بافتقادها لروح التنسيق. فهي لا تنتمي إلى المجموعات التي بدأت تظهر في علم المعاجم، مثلها في ذلك مثل المواد الأخرى في أواسط القرن الثامن الميلادي، والتي تجد تجسيدها الأكثر دقة في النوع المعروف ب**غريب المصنف** والذي يدعى كذلك **كتب الصفات** أو **كتب في معرفة أسماء الأشياء**[1]. والتصنيف هنا يستدعي تصنيف الألفاظ على نحو منسق وطبق مضامينها. وأقدم كتاب ينتمي إلى هذا الصنف وصل إلينا هو **غريب المصنف** لأبي عُبيد (المتوفى سنة 224/ 838)[2]، ويمكن التعامل معه على أنه كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة. بالإضافة إلى هذا فمن المعروف أن مؤلفه قام بتأليف كتب على مستوى عال من الجودة. ولقد قال أبو الطيب اللغوي في **كتاب مراتب اللغويين**، في بداية المقال الذي خصصه لأبي عبيد[3]: «[...] فإنه مصنِّف حسن التأليف، إلا أنه قليل الرواية.» ويضيف في ختام المقال[4] «وكان أبوعبيد يسبق بمصنفاته إلى الملوك[5]، فيجيزونه عليها؛ فلذلك كثرت مصنفاته.»

---

(1) Wild, *Arabische Lexikographie*, p. p. 137 et s.

(2) *GAS*, VIII, p. 81.

(3) أبو الطيب، مراتب، ص 93.

(4) المصدر نفسه، ص 94.

(5) يتعلق الأمر هنا بالطاهريين والذين حكموا في شرق إيران بين سنة 821 م وسنة 873 م.

وبإمكاننا الإطلاع على مخطوطات عديدة لـ**غريب المصنف** الذي ألفه أبو عُبيد، بالإضافة إلى زيادات وشروح ومختصرات[1] تتعلق به، ما يدل على أنه كان واسع الانتشار. ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن أبا عبيد هو أول من قام بتأليف كُتيبات في العلوم العربية والإسلامية تستوفي كل الشروط اللازمة. ولقد كان المؤلف يصنف مؤلفاته بأمر مباشر أو غير مباشر من البلاط. هذا والرواية لم تكن تحتل حيزا كبيرا في عمله. ولقد تحدث أبو الطيب وبعض المترجمين الآخرين لحياة المؤلف عن لجوء هذا الأخير إلى نسخ بعض «الكتب» التي كان يقوم بجمعها، وذلك قصد الاستفادة منها في تأليفه لكتبه، كما أنهم عبروا عن شجبهم لهذا الأمر.

يقول أبو الطيب[2] في هذا الموضوع: «وذكر أهل البصرة أن أكثر ما يحكيه عن علمائهم غيرُ سماع، إنما هو من الكتب.» والمأخذ ذاته وجه إلى أبي حنيفة الدينوري (المتوفى سنة 282/ 895)[3] وهو المؤلف لأشهر كتاب حول النبات (**كتاب النبات**) ظهر في الأدب العربي القديم. وهذا الكتيب قام أبو حنيفة بتأليفه دون اللجوء إلى السماع لجمع المعطيات التي اعتمد عليها[4]. وتجدر الإشارة في الختام إلى أن الأسلوب الذي كان متبعا في

---

(1) *GAS*, VIII, p. 83 et s.

(2) أبو الطيب، مراتب، ص 93.

(3) *GAS*, IV, p. 338.

(4) Bauer, *Das Pflanzenbuck*, p. 92 et s.

رواية كُتيبات أبي عُبيد[1] هو القراءة، وهي تعتبر على كل حال بمثابة كتب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة. وعندما نطلع على سلسلة الرواة الذين قاموا بنقل نسخة من **كتاب غريب الحديث**، نجد بأن علي بن عبد العزيز، وهو الأهم من بين هؤلاء الرواة، قد تمكن من سماع المؤلف بحضور شيخه[2]: «حدثنا أحمد بن حماد قال: قال لنا علي بن عبد العزيز: سمعت هذا الكتاب قراءة على أبي عبيد القاسم بن سلام غير مرة وسألته: يروى عنه (كذا) ما قرئ عليك. فقال: نعم. [ولتبدأ روايتك هكذا] قال أبو عبيد القاسم بن سلام الخزاعي.»

والملاحظ أن خلال القرن التاسع الميلادي لم يكن البلاط وحده هو الذي يأمر بتأليف كُتيبات ومؤلفات تستوفي كل شروط الجودة. فلقد لوحظ ظهور جمهور واسع من القراء يتمتع بثقافة عامة يرغب في الاطلاع على أدب ذي طابع علمي، أو فقط في القراءة قصد المتعة، وستكون لنا عودة إلى هذه النقطة الأخيرة. وسرعان ما أقر العلماء أنفسهم بإمكانهم الاستفادة من هذه الكُتيبات، وذلك على الرغم من أن المواد التي كانت تحتوي عليها، كان يمكن في أغلب الحالات الحصول عليها بسبل أخرى غير تلقي دروس عن طريق السماع وفق الطرق التقليدية. ورغم ذلك فالرافضون لهذا الأسلوب لم يستسلموا بعد، والبعض القليل من العلماء فقط هم الذين تخلوا عن ضرورة اللجوء إلى

---

(1) وهي كتاب الغريب المصنف وغريب الحديث وكتاب الأمثال.

(2) أبو عبيد، **غريب الحديث**، ج 1، ص 1.

السماع[1]. على كل حال يمكن اعتبار ظهور كُتيبات خلال القرن التاسع الميلادي إيذانا بتغير عميق في تركيبة الجمهور الراغب في الإطلاع على الكتابات العلمية.

كتاب العين والأسئلة التي تطرح حول مؤلفه

لا يمكن اعتبار **كتاب الغريب المصنف** أقدم كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة ظهر في علم المعاجم العربية. ففي النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي وحتى قبل أن يؤلف سيبويه كتابه بدأت تظهر فكرة إمكانية تشكيل معجم كبير مبني على تقسيم صوتي. وبإمكاننا الحديث في هذا السياق على **كتاب العين**، والذي يعتبر أول معجم كامل للغة العربية يؤلف بالعربية. والتقسيم الذي اعتُمد عليه في هذا المعجم لتقديم الألفاظ لم يكن حسب المواد أو الترتيب الأبجدي، ولكن حسب ترتيب صوتي[2]. ومن ثمة لا يمكن اعتباره بمثابة مصنف، وذلك على الرغم من أنه من حيث المبدإ الذي اعتمد عليه في تنظيمه يقترب من حركة التصنيف التي بدأت تظهر وقتذاك.

والمشكل الأساسي الذي يطرحه هذا الكتاب يتعلق بمؤلفه[3]. والسجال الذي ظهر في هذا السياق معقد إلى حد كبير، وبدأ في الظهور منذ أواخر القرن الثامن الميلادي، أي في المرحلة التي شهدت نشاط علم اللغة العربي[4]. فمن جهة،

---

(1) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(2) Wild, *Das Kitâb al-'Ain.*

(3) Schœlder, *Wer ist der Verfasser des K. al-Ain?*

(4) *GAS*, VIII, p. 52.

ينسب هذا المؤلف إلى خليل بن أحمد النحوي الكبير ومؤسس علم العروض العربي، ومن جهة أخرى، فلقد رفض فريق آخر هذه الفرضية بكل قوة، والموقف ذاته تبناه معظم علماء اللغة العرب الذين عاشوا في العصر الوسيط. ويكفي أن نلقي نظرة عابرة على هذا المؤلف لنقف على الطابع المعقد للإشكالية التي يطرحها. فعندما نقرأ **كتاب العين**، أي المقدمة والمعجم في حد ذاته، نلاحظ بأن الخليل يذكر بالفعل كمرجع، إلا أنه يبقى، على وجه التحديد، مجرد مرجع يذكر إلى جانب مراجع عديدة أخرى. بالإضافة إلى هذا فلقد ورد في المقدمة اسم الليث بن المظفر[1] (المتوفى قبل سنة 200/ 815). وعلى ما يبدو فهو كان صديقا للخليل، ورغم ذلك فلم يكن من المعروف عليه أنه كان عالم لغة، إلا أنه ساهم بشكل كبير في جمع هذا المؤلف.

والاتجاه الغالب في أوساط الباحثين الغربيين المحدثين كما يمثلهم إريك برونليش وستيفان وايلد ورفي تلمون، هو اعتبار الخليل «المؤلف الروحي» **لكتاب العين**، مع عدم إعطائه أي دور خلال مرحلتَي الجمع والتحقيق. وطبق هذه النظرية فالدور الذي قام به النحوي الكبير يتمثل أساسا في تشكيله لمشروع المعجم واقتراح تصميم عام له، بالإضافة إلى تطويره لمبدإ التقسيم الصوتي طبق ما اصطلح على تسميته بـ«منظومة الخليل»، وبإمكاننا قراءة ثلاث مقاطع من المقدمة نسبت بصريح العبارة إلى الخليل حيث طرح كتابيا تشكيلا لهذه المجموعة، في حين أن الليث هو

---

(1) *GAS*, III, p. 159.

الذي تحمل مسؤولية جمع وإنهاء المؤلف، ومن ثمة يجب اعتباره المؤلف الحقيقي لكتاب **العين**.

إلا أن هذه القراءة لا تتمتع بإجماع عام، وهناك آراء أخرى مناقضة يجب التعامل معها بكل جدية، ومن بينها رأي توارثته مجموعة من العلماء المسلمين. فلقد لا حظ الزبيدي مستندا إلى شيخه القالي، وذلك في مؤلف له متعلق بـ**كتاب العين**(1)، بأن تلامذة الخليل البارزين(2) اعتادوا على نقل ما أخذوه منه بكل عناية، ولم يسبق لأحد منهم أن سمع بـ**كتاب العين** يقرأ بحضرة الشيخ، بل ولم يثبت أن أحدا منهم كان على دراية بهذا المؤلف، ولم يتم نقل هذا الأخير من خراسان إلى البصرة إلا مدة طويلة بعد موتهم وعندما أصبح أبو حاتم السِّجستاني، حوالي سنة 250/ 865، زعيم مدرسة [النحو](*) في تلك المدينة.

ويذهب الزُّبيدي، معتمدا في ذلك على القالي، إلى أنه لو كان الخليل هو مؤلف هذا الكتاب لتكفل تلامذته البارزون أنفسهم بروايته، ولم يتركوا هذه المهمة لشخص مغمور كالليث، ما يعني أنه لو كان الخليل هو المؤلف الفعلي لهذا الكتاب لتكفل بكل تأكيد بروايته وذكره الأصمعي واليزيدي وابن الأعرابي ومعاصروهم، وكذلك علماء من الجيل اللاحق كأبي حاتم وأبي عُبيد وآخرين. وهذه الفرضية على قدر كبير من المتانة، خاصة

---

(1) «استدراك الألفاظ الواقع في كتاب العين»، السيوطي، **المزهر**، ج 1، ص 83 وما يليها.

(2) من أمثال النضر بن الشميل والحسن الأخفش وآخرين.

(*) إضافة من المترجم.

وأن الأبحاث التي قام بها برانليش[1] وآخرون أظهرت فعلا بأن لا أحد من هؤلاء العلماء اللغويين لم يشر إلى **كتاب العين** في مؤلفاته الخاصة.

هناك دليل آخر عرف أولا في أوساط العلماء العرب قبل أن يتبناه برانليش[2] وحديثا يانوسغ دانكي الذي عمل على تطويره، وهو أن سيبويه، وهو أحد تلامذة الخليل، لم يشر أبدا إليه في القسم الخاص بالأصوات من مؤلفه، وذلك على الرغم من أنه يذكره فيه أكثر من ستمائة مرة. بالإضافة إلى هذا فالنسق الصوتي المنسوب إلى الخليل هو في الحقيقة وحسب دانكي، يتجاوز من حيث المستوى في التشكيل ذلك الذي نجده عند سيبويه ويفوقه[3]. وبناء على هذا يجب الأخذ بأسبقية هذا النسق الأخير بالنسبة للأول وباستحالة اعتبار الخليل على أنه هو المؤلف الحقيقي لكتاب العين.

ويجب فحص **كتاب العين** عن قرب حتى نتمكن من الحسم في هذه المسألة بصفة نهائية. عندما نقرأ مقدمة الكتاب، والتي تمتد من الصفحة 47 إلى الصفحة 60، وذلك في الصفحة 48، نجد الإسناد التالي: «حدثني الليث بن المظفر بن نصر بن سيَّار عن الخليل بجميع ما في هذا الكتاب.» ومباشرة بعد ذلك نقرأ: «قال الليث: قال الخليل...» ويتم تكرار هذه العبارة عدة مرات

---

(1) Bräunlich, *Al-Khalîl*, p. 89 et s.

(2) المصدر نفسه، ص 93.

(3) Danecki, *Early Arabic Phonetical Theory*, p. 56.

في المقدمة (ص 57، 85، 59) ونجد في غالب الأحيان فقط: «قال الخليل (مرتين ص 49، ثم ص 50، 51، 52. . . إلخ) بالإضافة إلى هذا نلاحظ وجود عبارات من قبيل: » «قال الليث: قلت ل. . . فقال. . . ص 50»، أو «قلت: فكيف. . . . . .؟ فقال . . . ص 52» أو «وقال مرة. . . ص 52»، أو « وكان الخليل يسمي. . . ص 58.»

وعلى العكس من ذلك لا ترد عبارة «حدثنا/ني، أخبرني/نا»، وهي التي تشير عادة إلى أن الرواية تمت خلال الدروس التي كان الخليل يلقيها أمام تلامذته[1]. وفي نهاية المقدمة (ص 60) نقرأ ما يلي: «وقال الخليل: بدأنا في مؤلفنا هذا بالعين. . .» وربما قد تبدو في بادئ الأمر النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا الفحص مثيرة للتساؤل. إلا أن كل قارئ على اطلاع دقيق بالنظام المتبع عادة لتلقين المعرفة في الإسلام يدرك جيدا بأننا إزاء ثلاث مراحل متميزة فيما بينها[2]، والمرحلة الأخيرة هي تلك التي تحدد انطلاقا من اسم عبد الله بن عائذ وهو عالم، وإن لم يكن ذائع الصوت.

وطبق ما ورد في الإسناد المستعمل للرواية، فإن عبد الله بن عائذ تسلم **كتاب العين** من الليث، وذلك على شكل مؤلف كامل. المرحلة الثانية يشكلها ما قام به الليث من جمعه لمختلف النظريات التي تركها شيخه، في غالب الأحيان على شكل مجزأ،

---

(1) الرواية بالسماع أو بالقراءة.

(2) Wild, *Das Kitâb al-'Ain*, p. 16.

وقيامه بتطويرها معتمدا على المعلومات التي منحه إياها الخليل وشيوخ آخرون. بالإضافة إلى هذا فلقد قام بإقحام أراء مستقاة من علماء آخرين. أما المرحلة الأولى، وهي الأقدم إذن، فهي التي تمثلها الأجزاء التي تنسب إلي الخليل والتي تبدأ كلها بعبارة «قال الخليل». وفي أحد المقاطع، وهو الذي يوجد في ختام مقدمة **كتاب العين**، والذي سبق ذكره، فالخليل يقول بوضوح بأن الأمر يتعلق بمؤلفه («مؤلفنا») والذي سيبدؤه بحرف العين.

والرسائل الثلاث المتعلقة بالأصوات (I ص 51، II ص 57، III ص 59) على سبيل المثال، تندمج كلها في الأجزاء المنسوبة إلى الخليل وتحتل مكانا محوريا في المؤلف بأكمله، على اعتبار أنها تتضمن الطرح الذي يقدمه الخليل لنظريته حول الأصوات، والتي على أساسها تم تنظيم الألفاظ كما وردت في المعجم نفسه، والطريقة التي تم بها تحرير هذه الرسائل توحي بأنها لم تكن مجرد كتابات دونها تلميذ ما، بل بأنها كتبت من طرف الشيخ نفسه. وتبدأ رسالتان منها (III, I) بالعبارة التالية: «قال الخليل: اعلم أن»، وهي عبارة موجهة إلى القارئ ويلاحظ ورودها في كتاب سيبويه.

ويضم المعجم كذلك أجزاء تكفل الخليل بتحريرها، وهناك دليل لا يمكن دحضه على أن هذه الأجزاء حررت كتابيا، ألا وهو وجود نموذج لإحالة داخلية. في V، 32 نجد: «قال الخليل: القاف والكاف لا يأتلفان، والجيم لا تأتلف معها في شيء من الحروف إلا في أحرف معربة قد بينتها في أول الباب الثاني من القاف.» والخليل يحيل هنا إلى V، 6 حيث يلاحظ الأمر ذاته:

«حرف القاف: قال الخليل: القاف والكاف لا يجتمعان في كلمة واحدة، إلا أن تكون الكلمة معربة من كلام العجم، وكذلك الجيم مع القاف...». والليث هو الذي تكفل بجمع الأجزاء وإحكام بنية المؤلف. بالإضافة إلى هذا فلقد قام بإقحام عدد كبير من المعطيات المتباينة في المعجم، والبعض منها هو مجرد استرجاع إلى الذاكرة لأقوال ونظريات سبق للخليل أن صرح بها في حلقات الدروس والمناظرات التي كان يعقدها. والمثير للتساؤل هو أن هذه الاسترجاعات لا تتعلق إلا بمسائل النحو والعروض، وقليلا ما تكون متعلقة بالموسيقى، في حين أن «المسائل المتعلقة بالمفردات منعدمة تماما[1].»

باختصار، فمن المؤكد أن الخليل هو الذي حرر النواة الأصلية ل**كتاب العين**، فهو يستعمل مفردة «مؤلفنا» للحديث على كتابه، ويتوجه بالخطاب إلى القارئ ويحيل إلى أماكن داخل المعجم، ما يبين بأنه لجأ مباشرة إلى الكتابة لتدوين مؤلفه وبأنه شرع في تأليف كتاب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، أي معجم قصد الإطلاع عليه عن طريق القراءة، وهذا يعتبر آنذاك عملا خارجا عن المعتاد، على اعتبار أنه لم يسبق لعالم بالمفهوم التقليدي أن أقدم إلى ذلك الحين على تأليف كتاب موجه مباشرة إلى قراء ليطلعوا عليه.

إلا إن الخليل لم يفكر في نشر نظرياته المتعلقة بالأصوات وآراءه المتعلقة بالمفردات بطرحها أمام تلامذته وتلقينهم إياها،

---

(1) Talmon, *Arabic Grammar*, p. 114 et s.

كما جرت العادة آنذاك على ذلك، وكما دأب هو نفسه على القيام به فيما يتعلق بالنحو. الشيء الذي يفسر عدم ذكر الخليل خلال قرون عديدة بعد وفاته على أنه عالم لغة، ولكن دائما على أنه عالم نحو، ويمكننا من فهم السبب الذي دفع بمؤلفي الكتب الأولى في علم المعاجم كالأصمعي وأبي عمر الشَّيباني وأبي عبيد وآخرين، إلى عدم ذكر **كتاب العين**، وإلى عدم الاستشهاد في مؤلفاتهم بأقوال الخليل عندما يتعلق الأمر بعلم المعاجم وعلم الاشتقاق، وبعدم الإحالة إليه إلا في المسائل المرتبطة بالنحو.

وحسب الروايات فالخليل شرع في تشكيل الخطوط العريضة ل**كتاب العين** في خراسان، عندما كان في ضيافة صديقه الليث، وذلك دون أن يكون تلامذته البارزون على علم بذلك، والشكل الذي كان يتصور عليه هذا المؤلَّف يبين بأنه كان يؤلفه على أساس أنه سيتم الإطلاع عليه من طرف قراء. ومن ثمة يبقى الليث[1] ولا أحد غيره هو من تسلم الجزء أو الأجزاء التي دونها شيخه وصديقه والذي لم يتحدث إلى شخص آخر سواه عن مشروع المؤلف والمواد التي يحتوي عليها. وعندما انتهى الليث من تأليف **كتاب العين** لم يسلمه هو بدوره إلا إلى تلميذ وحيد وهو أبو معاذ عبد الله بن عائذ[2]. ومن ثمة كان من المستحيل على سيبويه أن يكون على دراية بالمؤلف وأن يذكره في كتابه، وأن يتأثر بالأفكار التي يتضمنها.

---

(1) **الفهرست**، ص 42.

(2) Schœler, *Wer ist der Verfasser*, p. 30.

وحسب ما ورد في الروايات فالخليل توفي قبل أن يتمكن من إنهاء مؤلفه[1]. ولو تمكن من ذلك لأصبح أول مؤلف لأول كتاب في الثقافة العربية والإسلامية يتوفر على كل الشروط اللازمة، إلا أنه لم يتمكن من ذلك، ولم يظهر **كتاب العين** بشكله النهائي إلا في مرحلة جد متأخرة، في أواسط القرن التاسع الميلادي على أقل تقدير، وشرف السبق فاز به سيبويه، تلميذ الخليل والذي حمل مؤلفه عنوان **الكتاب**، ما يعني أن مؤلَّفه يعتبر على أنه الكتاب بامتياز.

(1) **الفهرست**، ص 42 وما يليها.

الفصل السابع

الكتاب بين القراءة والسماع

بداية استعمال الورق في الشرق

بدأ استعمال الورق (الكاغد) على نطاق واسع في الشرق في أواخر القرن الثامن الميلادي تقريبا، وخلال المراحل السابقة كانت المادة الأكثر استعمالا هي القرطاس، بالإضافة إلى الرق ومواد أخرى. والقاسم المشترك بين كل هذه المواد هو غلاؤها وندرتها، ومن ثمة كان من الطبيعي أن يبقى نسبيا إنتاج الأدب وانتشاره محصورين في نطاق ضيق. وإدخال تقنية صنع الورق إلى الشرق يعود إلى سنة 134/ 751، وذلك على يد صينيين تم أسرهم بعد معركة أطلخ قرب تالاس وحملوا إلى سمرقند. واللجوء إلى مادة أقل نفقة كالورق شكل أحد العوامل الأساسية لظهور إنتاج أدبي على نطاق واسع، وهذا ما نلاحظه في الدول الإسلامية انطلاقا من القرن التاسع الميلادي.

الجاحظ والكتب المؤلفة قصد القراءة

شهدت تلك المرحلة ظهور كتاب يقومون بتأليف كتب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة، كما تم كذلك ظهور جمهور واسع

من القراء. بل إن كتابا كالجاحظ وابن أبي الدنيا (المتوفى سنة 281/ 894)[1]، أنتجوا مؤلفات على نطاق واسع، فلائحة الكتب المنسوبة للجاحظ كما شكلها شارل بيلا[2] تحتوي على أزيد من مائتي عنوان، ما يربو على ثلاثين منها تم الاحتفاظ به بشكل كامل، منها ما هو بالفعل من تأليف الجاحظ ومنها ما نسب إليه. هذا بالإضافة إلى ما يربو على خمسين منها بقي على شكل أجزاء، وما يربو على ستين كتاب من تأليف ابن أبي الدنيا نجت من الضياع[3].

وهذه المؤلفات تستوفي كل معايير الجودة وتحمل دائما عنوانا محددا، وغالبا ما تكون مسبوقة بتصدير أو تقديم و مهداة إلى وزير أو قاضي، أو إلى أحد من الأعيان. ولا داعي إلى الإشارة إلى أنه بإقدامهم على إهداء كتبهم إلى الأعيان فالمؤلفون يأملون الحصول على صلات. مؤلفات الجاحظ الثلاث الأكثر أهمية هي **كتاب الحيوان**، وعلى الرغم من أن الكتاب لم يبلغ شكله النهائي، فهو في الطبعة التي تكفل بنشرها هارون يحتوي على سبعة أجزاء، و**كتاب البيان والتبيين**، وهو يحتوي على أربعة أجزاء في الطبعة التي تكفل بنشرها هارون، و**كتاب البخلاء**، في جزء واحد.

وحسب ما ورد في **فهرست** ابن النديم[4] فلقد أهدى

---

(1) Weipert et Weninger, *Die erhaltenen Werke des Ibn Abî d-Dunyâ.*

(2) Jâḥîẓiana III ; Nouvel essai.

(3) Weipert et Weninger, *loc. cit.*

(4) **الفهرست**، ص 210.

الجاحظ **كتاب البخلاء** إلى الوزير ابن الزيات و**كتاب البيان والتبيين** إلى القاضي ابن أبي دؤاد. بالإضافة إلى هذا فهناك كتب من حجم صغير أو مؤلفات قصيرة تدعى بالرسائل منسوبة إلى الجاحظ، واللائحة التي يقدمها لها ابن النديم طويلة[1]. ولقد أقدم هارون على نشر مجموعة من المؤلفات ذات الحجم الصغير والتي تنسب إلى الجاحظ، أي الجاحظينة، تحت عنوان **رسائل الجاحظ** . ويمكن على الأقل اعتبار البعض منها على أنها رسائل حقيقية. ف**الرسالة في مناقب الترك**[2]، على سبيل المثال، وهي جد معروفة، كانت موجهة إلى الوزير الفتح بن خاقان (المتوفى سنة 247/ 861) وهو من أصل تركي. و**الرسالة في الجد والهزل**[3] كانت موجهة إلى الوزير الزيات السابق ذكره. وفي عصر الجاحظ ابتدأ لفظ الرسالة يفقد مدلوله الأصلي وأصبح لا يدل في غالب الأحيان إلا على «مؤلف صغير الحجم»، «مقالة»، «دراسة»، «مونوغرافيا».

والكاتب يؤكد في مقدمة رسائل عديدة لاحقة وكذلك في مقدمة كتبه بأنه أقدم على كتابة الدراسة أو الرسالة بخصوص موضوع ما بأمر من شخص، أو نزولا عند رغبة صديق ما. وهكذا نجد أقوالا من قبيل: «ذكرتَ أنك أحببتَ أن أكتبَ لك. . .» إلا أنه من الصعب في غالب الأحيان الجزم بأن الأمر أو الرغبة اللذين يتحدث عنهما الكاتب حقيقيان أو وهميان. على كل حال

---

(1) المصدر نفسه، ص 211.

(2) الجاحظ، **رسائل**، ج 1، ص 5-86.

(3) الجاحظ، **رسائل**، ج 1، ص 231-278.

فتصريحات تقديمية من هذا القبيل بدأت تتحول على نحو متزايد إلى مجرد أسلوب بإمكان أي كان اللجوء إليه[1]. وكما سبق وأشرنا إليه فلقد وجد في عصر الجاحظ جمهور واسع من القراء. ولقد ذكرت المصادر بعض أسماء من كانوا شغوفين بالقراءة، وكان الجاحظ واحدا من بينهم. يقول ابن النديم[2]: «فأما الجاحظ، فإنه كان إذا وقع بيده كتاب قرأه من أوله إلى آخره، أي كتاب كان.» ويعتبر الوزير فتح بن خاقان أحد الشغوفين بالقراءة إلى حد أنه كان دائما يحمل معه الكتب، وذلك حتى عندما يقصد الكنيف[3]. وكان هذا الوزير كالخليفة المأمون يكن احتراما كبيرا لما كان يكتب الجاحظ[4]. ولقد صرح المأمون بعد اطلاعه على مؤلفات الجاحظ حول الإمامة: «وهذه كتب لايُحتاج إلى حضور صاحبها [لِتُفهم على أحسن وجه].»[5] هذا في حين أن القاعدة المتبعة في التعليم الإسلامي التقليدي كانت تتطلب حضور التلميذ شخصيا إلى دروس الشيخ.

وكان المأمون وأعيان الدولة يقدرون مواهب الجاحظ ويتوقعون منه أن يساهم من خلال مؤلفاته في نشر الأفكار الدينية السائدة في عصره والتي تتعلق بالمذهب المعتزلي، وأن يقوم بتفسيرها لجمهور واسع من القراء[6]. وفي مستهل **كتاب الحيوان**

---

(1) Freimark, *Das Vorwort*, p. 36 et s.

(2) **الفهرست**، ص 208.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 209.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص 26.

يكرس الجاحظ عدة صفحات للتحدث عن فضائل الكتاب[1]. فهو يقول مثلا: «وعرفت به في شهر، ما لا تعرفه من أفواه الرجال في دهر.»[2] وهو كان غزير الإنتاج ويعمل بجانبه وراق يتكفل بنسخ مخطوطاته، والأكثر من ذلك فاسم هذا الأخير معروف وهو زكريا بن يحيى بن سليمان[3]. ولم يمنع انتشار مخطوطات الجاحظ من أن تدرس بعض مؤلفاته ويتم تلقينها عبر الدروس، وأن تخضع حينذاك إلى تغييرات لا يستهان بها. وهكذا نجد في كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربه فقرات تذكر بأجزاء من **كتاب البيان والتبيين**[4]. ويبقى النقل المعتمد على الكتابة هي الطريقة المستعملة أساسا لتلقين مؤلفات الجاحظ.

وتجدر الإشارة إلى أن أدباء وكتاب القرن التاسع الميلادي والذي يعتبر الجاحظ أحد أسمائهم اللامعة احتفظوا بنفس التقاليد الأدبية التي سنها كتاب الدولة المؤلفون، والذين عاشوا في القرن السابق كعبد الحميد الكاتب وخاصة ابن المقفع، والذين تمكنوا من خلق نثر فني عربي، وغالبا ما كانوا يصيغون مؤلفاتهم على شكل رسائل[5]. وكما سبق وأشرنا إليه فلقد لجأ الجاحظ هو الآخر إلى نفس الشكل الأدبي. وحتى إلى بداية القرن التاسع الميلادي، كان كتاب الدولة المؤلفون من أصل إيراني، ويعتبر

---

(1) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج 1، ص 48 وما يليها.

(2) المصدر نفسه، ص 51.

(3) **الفهرست**، ص 209.

(4) Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, p. 78 et s.

(5) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

سهل بن هارون (المتوفى سنة 215/ 830)، أبرزهم، وهو المتمم الحقيقي لأعمال ابن المقفع، بحيث أنه ألف هو الآخر رسائل وأقدم على ترجمة كتب من الفارسية إلى العربية[1]، من بينها **كتاب وامق وعذراء**، وهو حكاية ملحمية فارسية من أصل يوناني قام الشاعر الفارسي عُنصري بإعادة صياغتها في القرن الحادي عشر.

بالإضافة إلى هذا فلقد قام سهل بتأليف كتب على منوال **كليلة ودمنة**، لم يبق منها سوى **كتاب النمر والثعلب**. وفيما يتعلق بالرسائل، فيمكن اعتبار **رسالة البخل** المنسوبة إليه، والتي يذكرها الجاحظ في مستهل **كتاب البخلاء**، بمثابة همزة الوصل التي تربط بين الرسالة الأدبية كما كانت تألف في القرن الثامن الميلادي وتلك التي ظهرت مع الجاحظ. وكان هذا الأخير يكن احتراما كبيرا لسهل بن هارون، إلى حد أنه كان في بداية حياته الأدبية، وحسب بعض الروايات، ينشر مؤلفاته باسم سهل بدل اسمه هو[2].

وعلى الرغم من أن الجاحظ كان يعتبر سهل بن هارون نموذجا يحتذى به فهو يختلف عنه بابتعاده عن الاتجاه الشعوبي وبتهميشه للمحاور الفارسية وإعطائه الأولوية لتلك التي تتميز بطابع عربي صرف. وما يميز أدب الجاحظ هو المجهود الذي كان يبذله للاستفادة من الإرث الأدبي والديني المحلي، وذلك

---

(1) **الفهرست**، ص 133 وما يليها.

(2) M. Zakeri, *EI*², « Sahl b. Hârûn »

على اعتبار أنه كان من البصرة واستمع إلى دروس علماء اللغة المعروفين فيها آنذاك كالأصمعي وأبي عُبيدة، على سبيل المثال، واستفاد من الرواة الذين كانوا يوجدون بالبصرة والكوفة وبغداد في وقت لاحق، وكان إذن على دراية كاملة بالموروث العربي الصرف[1]. إلا أنه فضل تكريس اهتمامه إلى الجوانب الفنية لذلك الموروث أكثر منها إلى المسائل «العلمية» كالنحو وعلم المعاجم. ولقد اهتم الجاحظ بالتقاليد السردية العربية، وأقحم الحكايات الأكثر تشويقا وتسلية في مؤلفاته، الأدبية منها و«العلمية».

ابن قتيبة

يمكن اعتبار ابن قتيبة (المتوفى سنة 276/ 889) بمثابة ند للجاحظ، فهو كهذا الأخير لم يكن فقط أديبا بل كان كذلك عالما على قدر كبير من المعرفة. وعلى الرغم من أنه كان من أصل إيراني فإن معظم مؤلفاته ذات الطابع الأدبي الصرف تتطرق لمحاور عربية وإسلامية، ويظهر هذا الاتجاه بوضوح من خلال مؤلفه الضخم **كتاب عيون الأخبار** ومؤلفاته الأخرى **ككتاب المعرفة** و**كتاب الشعر والشعراء**، فهي كلها تتخذ شكل سينغرامّا تتضمن مقدمات مفصلة. ويعرض ابن قتيبة في مقدمته **لكتاب الشعر والشعراء** على القارئ نظرة عامة على مؤلفه يستهلها بقوله[2]: «هذا كتاب ألفته في الشعراء، أخبرت فيه عن الشعراء

(1) **كتاب البيان**، ج 4، ص 23 وما يليها.

(2) ابن قتيبة، **المقدمة**، ص 1-2.

وأزمانهم، وأقدارهم، وأحوالهم في أشعارهم، وقبائلهم، وأسماء آبائهم [. . .].»

التطور نحو إمكانية تأليف كتب بالمفهوم الحقيقي في العلوم التقليدية

إلا أن تأليف كتب بالمفهوم الحقيقي لم يكن في القرن التاسع الميلادي محصورا في رجالات الأدب، فعدد العلماء الذين سعوا إلى إتمام العمل الريادي الذي قام به سيبويه كان في تزايد مستمر. بالإضافة إلى هذا فلقد ساروا على المنهج ذاته الذي رسمه الأدباء، وذلك بإعطائهم للمعطيات التي كانوا يطرحونها شكلا نهائيا، وذلك قصد تمكين جمهور القراء من الإطلاع عليها، أي أنهم تمكنوا هم كذلك من تأليف كتب بالمفهوم الحقيقي. صحيح أن بعض العلماء داوموا على استعمال المناهج التقليدية، أي أنهم كانوا يلجؤون إلى القراءة والإملاء في المجالس وحلقات الدروس التي كانوا يعقدونها، وفي بعض الأحيان دون استعمال كتابات مدونة مسبقا، كما أنهم لم يقدموا على تأليف أي كتاب بغية نشره بالمفهوم العصري تقريبا للنشر.

ومن بين الأسماء الممثلة لهذا الاتجاه نجد عالم اللغة ابن الأعرابي[1]، بالإضافة إلى عالم المعاجم الكبير ابن دُرَيد (المتوفى سنة 321/ 933)[2] والذي استمر في نشر مؤلفه **الجَمهرة**

---

(1) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(2) *GAS*, VIII, p. 101.

بإملائه على تلامذته. يقول ابن النديم[1]: «كتاب الجمهرة في علم اللغة؛ مختلف النسخ كثير الزيادة والنقصان؛ لأنه أملاه بفارس وأملاه ببغداد من حفظه.» وعلى ما يبدو فالمؤرخ المدائني كان هو الآخر يملي مؤلفاته[2]، وهو على كل حال كان ينشرها في إطار الدروس التي كان يلقيها، وهي بالتالي تعتبر «أدبا مدرسيا موجها للتلقين والتلاوة.» ويجب التذكير في هذا السياق بما قال المسعودي فيما يخص المنهجية التي كان يتبعها هذا العالم[3]: «وقد كان أبو الحسن المدائني كثير الكتب، إلا [أنه] كان يؤدي ما سمع [إلى السامعين والتلامذة] وكُتُب الجاحظ [. . .] نظمها أحسن تنظيم. . .».

وكان الراوي الأساسي لمؤلفات المدائني، وهو المؤرخ عمر بن شَبَّة (264/ 877) [4]، يتبع المنوال ذاته الذي رسمه شيخه، ولم يتم الاحتفاظ بالكتاب الوحيد الذي وصل إلينا من مؤلفاته التاريخية العديدة، وهو مؤلفه الضخم الذي يحمل عنوان **تأريخ المدينة المنورة**، إلا بفضل المجهود المتواصل الذي بذله أحد تلامذته والذي دأب على تدوين الدروس التي كان يلقيها شيخه. ويوضح هذا التلميذ في موضع محدد[5]: «حدثنا أبو زيد [عمر بن

---

(1) **الفهرست**، ص 61.

(2) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 4، ص 318: «وأملى علي علي بن محمد [المدائني] عن . . .»

(3) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(4) *GAS*, I, p. 345.

(5) **تأريخ المدينة**، ج 1، ص 133.

شَبَّة]، وقال: 'ليس هذا مِمّا في الكتاب'.» وما قام تلميذ ابن شَبَّة بتدوينه هو الكتاب ذاته كما تم طبعه حاليا، أي أنه لم يكن يكتفي بتدوين محتويات الكتاب الذي كان بحوزة شيخه، بل وكذلك الزيادات التي كان هذا الأخير يضيفها شفويا.

وأغلب الكتب التي كانت تظهر في مجال الحديث بصفة خاصة، يمكن اعتبارها على أنها «أدب مدرسي موجه للتلقين»، ولم تكن تألف قصد التداول والوصول إلى القراء، وهكذا كان الشأن بالنسبة لمسند أحمد بن حنبل، والذي لم يتخذ شكله النهائي إلا جيلين بعد وفاة مُصنِّفه، ولمصنف ابن أبي شَيْبة. ويكتب هذا الأخير في مستهل عدة أبواب[1]: «هذا ما حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.» ومن ثمة، فالمصنف يقدم مؤلفه الضخم وكأنه هيبومنيما.

علم التاريخ

وبالمقابل فلقد أقر علماء آخرون بمزايا الكتب المستوفية لكل شروط الجودة. فالمؤرخ ابن هشام وكما سبق أن شاهدنا، أقدم على تدوين أو إعادة صياغة كل الأخبار التي رواها ابن إسحاق حول الرسول، والتي توصل بها عن طريق شيخه البكائي. وكتابه **سيرة رسول الله** هو نتاج لهذا المجهود. ويعتبر الطبري أكبر مؤرخ استطاع أن يعطي لمصنفه شكله النهائي[2]. فمؤلفه **تاريخ الرسل والملوك** يعتبر من أهم المؤلفات التاريخية الجامعة في

(1) **المصنف**، ج 10، ص 154.

(2) *GAS*, I, p 323.

الإسلام. فالمؤلِّف يبدأ بمقدمة مفصلة ثم يأتي تاريخ خلق الكون وتاريخ البطاريك (الآباء الكبار) وأنبياء بني إسرائيل، . . . إلخ.

وفيما يتعلق بسيرة محمد فغالبا ما كان يعتمد الطبري على ما رواه ابن إسحاق، وذلك بالاعتماد أساسا على رواية شيخه ابن حُمَيد عن سَلَمة بن الفضل[1]. والمؤلِّف يتخذ صيغة حوليات، وذلك انطلاقا من حدث الهجرة. وهذا التحول يتيح للمؤلف إمكانية التوصل إلى إطار تدمج فيه الأخبار الواردة مرفقة تقريبا دائما بإسناد كامل. ويقدم الطبري في بعض الأحيان على إضافة ملاحظات شخصية، أي أنه كان يشير كلما اقتضى الأمر ذلك، إلى مختلف التباينات التي كان يلاحظ وجودها بين مختلف الروايات المرتبطة بحدث ما. وهو عادة يبدأ بتحديد السنة التي سيتحدث عنها، ثم يعطي نظرة عامة حول مختلف الأحداث التي سيقوم بروايتها.

ومع ابن هشام والطبري ومؤرخين آخرين ظهروا في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين تحول علم التاريخ من مجرد دروس كان الشيوخ يلقونها أو يدونوها في دفاتر قصد اللجوء إليها لأغراض خاصة أو كتابات شخصية للتلاميذ - وهي على أكبر تقدير «أدب مدرسي موجه للتلقين» - إلى أدب بالمفهوم الحقيقي لهذه الكلمة. وانطلاقا من هذا التحول لم تعد القراءة في إطار تعليمي هي الوسيلة الوحيدة لتداول الكتب، وأصبح الإطلاع عليها يتم بطريقة عادية، أي بقراءتها مكتوبة، الشيء الذي مكن جمهورا واسعا من القراء من الاستفادة منها.

---

(1) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

التاريخ الأدبي والشعر

يعتبر القرنان التاسع والعاشر الميلاديين مرحلة حاسمة، على اعتبار أنهما شهدا كذلك الجمع النهائي للنصوص الشعرية من جهة، وللمواد السردية والمعطيات التاريخية المتعلقة بتراجم الشخصيات[1]، من جهة أخرى. ولقد بلغت هذه الأخيرة شكلها النهائي من خلال مؤلفات يعتبر **كتاب الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني[2] أحد نماذجها الأكثر أهمية. وفيما يخص الشعر، فلقد تم جمع القصائد الشعرية في دواوين أو على شكل منتخبات، كما هو الشأن بالنسبة ل**حماسة** أبي تمام (المتوفى سنة 231/ 845)[3].

لنعد مرة أخرى إلى **كتاب الأغاني**، وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الباحثين اهتموا كثيرا بالمسائل التي أثيرت فيما يتعلق بالمصادر التي اعتمد عليها، وبشكل خاص حول أولئك الذين ظهروا مباشرة قبله، والأمر يتعلق بالكتب القديمة والتي تضم تراجم الشعراء، وذلك على اعتبار أن أبا الفرج غالبا ما كان يصرح بأنه: «نسخ» من «كتاب» لمؤلِّف ما، وذلك دون تحديد عنوان الكتاب المذكور، ومن ثمة يجب التساؤل حول احتمال وجود «أدب» خاص بالتاريخ وترجمة الشخصيات قبل أبي الفرج.

وإذا استثنينا الملاحظات التي قدمها ر. بلاشير[4]، ومقال

---

(1) « Historiographique »، وهذا التعبير مستعار من عند ريجي بلاشير.

(2) *GAS*, I, p. 378.

(3) *GAS*, II, p. 551 ; 66 et s.

(4) *Histoire*, p. 134 et s.

كتبه ل. زولوندنيك[1] في هذا الموضوع، فيجب الرجوع إلى دراسة م. فلايشهامر[2] للحصول على العناصر التي ستمكننا من الإجابة على هذا السؤال. ولقد تمكن الباحثون المشار إليهم أعلاه من تحديد المصادر المكتوبة التي اعتمد عليها في تأليف **كتاب الأغاني**، والتي ينعتها زولوندنيك بـ *collector sources.* والأمر يتعلق بمؤلفات ظهرت خلال المرحلة الممتدة من أواخر القرن الثامن إلى أواسط القرن التاسع الميلاديين، من بين مؤلفيها نجد عمر بن شَبَّة والمدائني وابن مِهْرويه وابن المرزبان، ولقد غاب إلى حد بعيد مُصنِّف **كتاب الأغاني** عن ذكر أي من هذه الكتب.

وعلى ما يبدو فالباحثون لم ينتبهوا إلى نقطة أخرى وهي أن أغلبية هذه المؤلفات تنتمي إلى صنف «الأدب المدرسي المكرس للتلقين»، ما يعني أنها لم تصغ على شكل سينغرامًا، ولم تؤلف إلا لكي «تلقن عن طريق القراءة في حلقات الدروس». ومن ثمة فلا واحد منها وصل إلينا على شكل مؤلف مستقل. ولقد تسلم أبو الفرج هذه «الكتب» من الأشخاص الذين كانوا يمدونه بالمعلومات وذلك على نحْوين اثنين، إما عن طريق السماع أو فقط مكتوبة، وهذا ما كان يحدث في غالب الأحيان. ولهذا فكثيرا ما كان أبو الفرج يستعمل العبارة التالية: «وجدت في بعض الكتب. . . ، نسخت من كتاب»، إلى غير ذلك.

---

(1) *An Approach to the Problem of the Sources of the Kitâb al-Aghânî.*

(2) *Quellenunterschungen zum Kitâb al-Aghânî.*

وكما هو الشأن بالنسبة لابن هشام والطبري في مجال التاريخ، فما قام به أبو الفرج يستحق التنويه. فلقد أقدم على إعطاء المواد التي قام بجمعها شكلها النهائي، ونشرها قصد تمكين جمهور القراء من الاطلاع عليها. فهو يتحدث في مقدمة مؤلفه وبصريح العبارة عن القارئ الذي سيطلع على كتابه، ويعرض عدة نقط من بينها المنهجية التي سيتبعها لجعل قراءته ممتعة[1]. وهكذا نلاحظ بوضوح تأثير رجالات الأدب، الجاحظ على وجه الخصوص.

أما فيما يتعلق بالجمع النهائي للشعر الجاهلي والأموي، وتقديمه غلى شكل دواوين[2]، فلقد تم على يد «ناشرين-رواة» كالسُّكري (المتوفى سنة 257/ 888)، وهو أبرز الأسماء التي ظهرت في هذا المجال. فهو الذي قام بجمع دواوين عدد كبير من الشعراء كامرؤ القيس وحسان بن ثابت والحطيئة والأخطل وشعراء آخرين، نجت دواوينهم من الضياع، وتم طبعها ونشرها.

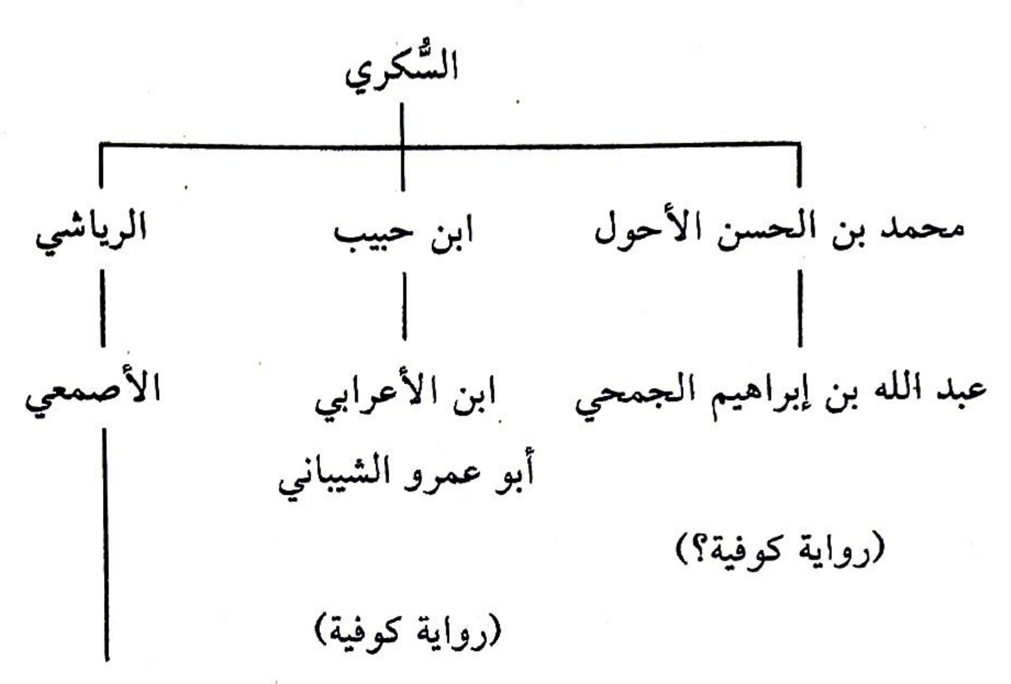
بالإضافة إلى هذا فالسُّكري هو «الناشر» لديوان القبائل الوحيد الذي وصل إلينا، وهو ديوان الهذليين. والإسناد الذي تمت من خلاله رواية هذا الديوان وكما نجده في مستهل المخطوط[3] هو كالتالي:

---

(1) **الأغاني**، ج 1، ص 4.

(2) أسد، **مصادر**، ص 471 وما يليها.

(3) **كتاب شرح أشعار الهذليين**، ج I، ص 3.



أ. عُمارة ب. أ. طرفة الهذلي
(رواية بصرية)

والملاحظ أن الرواة المنتمين إلى الأجيال السابقة على السكري لم يقوموا على العموم بإعطاء الدواوين شكلا نهائيا، فنسخ المجموعات الشعرية التي تركوها لا يمكن الإطلاع عليها إلا بالتلاوة والدرس والشرح خلال حلقات الدروس، ونفس الشيء ينطبق على محمد بن حبيب وهو أكبر شيوخ السكري، والذي لم يتكفل برواية أي ديوان.

ويمثل ابن السِّكيت (المتوفى سنة 244/ 858) والذي ينتمي إلى الجيل السابق على السُّكري في هذا المجال حالة خاصة. فالمرحلة الزمنية التي عاش فيها والمنهجية التي كان يتبعها في جمع النصوص الشعرية مكنته من احتلال «مكانة وسطية بين الأصمعي وأبي عُبيدة وآخرين من جهة، أي العلماء الذين قاموا لأول مرة بعملية جمع منهجية، والسكري التي تكفل بإتمام هذه

العملية، من جهة أخرى[1].» والدواوين التي جمعها ابن السِّكيت ونجت من الضياع هي جد محدودة.

وتجدر الإشارة إلى أن فعل «صنع»، والذي يعني «صياغة ونشر وجمع»، لم يرد في الجرد الذي قام به ابن النديم، والذي يحمل عنوان **الفهرست**، إلا لتحديد خصائص العمل الذي قام به السُّكري والرواة-الناشرون الذين جاؤوا بعده، والمصطلح التقني الذي استعمل للحديث عن عمل السابقين على السكري والذي استعمل للحديث عن هذا الأخير كذلك، هو «عمل». وهكذا نقرأ في **الفهرست**[2]: «رواه أبو عمرو، والأصمعي، وخالد بن كلثوم، ومحمد بن حبيب. وصنعه من جميع الروايات، أبو سعيد السكري فجوَّد فيه، وصنعه أبو العباس الأحول ولم يتمه، وعمله ابن السِّكيت»؛ «زهير بن أبي سلمى. رواه جماعة [من العلماء] فقصروا فيه، واختلفت روايتهم، وصنعه السكري فجوَّد صنعه.»

ولقد شُرع أيضا في جمع دواوين الشعراء المعاصرين، أي المحدثين، في القرن التاسع الميلادي واستمرت على نحو مكثف خلال القرن الذي يليه. وتجدر الإشارة إلى أنه في تلك المرحلة لم يكن الشعراء يجمعون الدواوين بأنفسهم، ولم يشرعوا في ذلك إلا ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي، وذلك عندما أقدم كل من أبي العلاء المعري (المتوفى سنة 449/ 1058) والحريري

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **الفهرست**، ص 178 وما يليها.

(المتوفى سنة 516/ 1122)، على سبيل المثال لا الحصر، على تدوين مؤلفاتهم الشعرية والنثرية قصد نشرها[1].

والشعراء «المعاصرون» الذين ظهروا في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين اعتادوا كسابقيهم على تسليم أشعارهم إلى رواتهم ليتكفلوا بها أو يتركوها على نحو من الأنحاء للأجيال اللاحقة. فحمزة الأصفهاني (المتوفى حوالي سنة 360/ 970)[2]، وهو من بين أولئك الذين تكفلوا بتدوين ديوان أبي نواس، يؤكد ما يلي[3]: «وحكى النّيبَختيون أن تركة أبي نواس احتوتها أمه جُلَبَّان [. . .] وأنه خلّف فيما خلّف قِمطر دفاتر وأضابير وقراطيس فيها نُسخ أشعار له [. . .].»

بالإضافة إلى هذا فحمزة الأصفهاني يؤكد، معتمدا في ذلك على إسناد، بأن شخصا يدعى إبراهيم بن محبوب كان يملك دفترا يحتوي على طرديات منسوبة إلى أبي نواس دونت بإملاء الشاعر نفسه وتحمل توقيعه[4]. ولم تبلغ أشعار أبي نواس شكلها النهائي إلا على يد الناشرين-الرواة الذين كانوا يعيشون في القرن التاسع الميلادي، ورجالات الأدب الذين ظهروا في القرن الذي يليه، وعلى ما يبدو فلقد قام ابن السكيت بجمع ديوان أبي نواس، كما شرع السكري في جمعه، إلا أنه لم يتمم عمله[5]: «فممن عمل

---

(1) Wagner, *Die Überlieferung*, p. 308 et s.

(2) *GAS*, II, p. 547.

(3) أبو نواس، **الديوان**، جمع حمزة الأصفهاني، مخطوط فتح، 3775.

(4) فاغنير، المصدر نفسه، ص 310 وما يليها.

(5) **فهرست**، ص 182.

شعر أبي نواس على غير الحروف [. . .] ومن العلماء أبو يوسف يعقوب بن السِّكيت، فسره في نحو ثماني مائة ورقة، وجعله أيضا عشرة أصناف. وعمله أبو سعيد السكري ولم يتمه.»

وديوان أبي نواس بالشكل الذي بإمكاننا الإطلاع عليه الآن تكفل بجمعه رجالات الأدب الذين عاشوا خلال القرن العاشر الميلادي، نذكر من بينهم على الخصوص أبا بكر الصولي (المتوفى سنة 335/ 946)(1) وحمزة الأصفهاني.

جمع الحديث

في مجال الحديث كذلك لم يعد بإمكان المصنفين أن يتجاهلوا بأن الكتب التي قاموا بجمعها، والتي غالبا ما تكون ضخمة الحجم، كان يتم نسخها بشكل متزايد، وبأن نقلها كان إذن يتم عن طريق الكتابة. فراوي الحديث البخاري كان، كالكاتب الجاحظ، يكلف وراقا يدعى أبا جعفر محمد بن أبي حاتم بنسخ صحيحه(2). بل إن مسلم بن الحجاج ألف مقدمة للتعريف بصحيحه، وذلك لأنه كان على وعي بأن جمهورا واسعا من القراء سيرغب في الإطلاع عليه. وهكذا بدأ المحدثون يتراجعون تدريجيا عن معارضتهم للاعتماد على الكتابة لنشر الحديث الذي قاموا على جمعه، إلا أنهم يشترطون أن يُقرأ النص عليهم أو على رواة مجازين. إلا أن الملاحظ هو أن هذا الشرط الأساسي لا يتم دائما الأخذ به.

---

(1) *GAS*, I, p. 330 ; II, p. 546 et s.

(2) *GAS*, I, p. 117.

الكُتيبات

شهد القرن التاسع الميلادي كذلك ظهور الكتيبات الأولى في الأدب العربي. ولقد سبق وذكرنا بأن أبا عبيد أقدم على تأليف كُتيبين يتعلقان بعلم المعاجم، وهما **غريب المصنف وغريب الحديث**[1]، والكاتب ذاته ترك مؤلفا على نفس المنوال وهو **كتاب الأمثال**[2]. وهذه الكتب الثلاث تم شرحها وشهدت إضافات وتلخيصات، . . . إلخ، ما يؤكد على أنها تنتمي أساسا إلى عالم الكتابة. ويجب أن لا ننسى بأن الملاحظة ذاتها قيلت في شأن **كتاب** سيبويه.

وأبو حنيفة الدينوري قام هو الآخر بتأليف كُتيب[3] وهو **كتاب النبات**، كما أقدم ابن قتيبة على تأليف كُتيبه الشهير **أدب الكاتب**. وظهور مؤلفات من هذا النوع يعبر هو كذلك على الرغبات التي كانت تحرك جمهور القراء. والظهور المتنامي للكتيبات، وبصفة عامة لكتب يسهل الإطلاع عليها من طرف عموم القراء، نتج عنه تقلص متزايد في الرواية بالسماع، والتي لم تعد ضرورية بالشكل الذي كانت عليه، على اعتبار أن الكتب أصبحت متوفرة على نحو لم يعد معه ضروريا الحضور إلى دروس الشيوخ.

وهذا ما أُخذ فعلا على مؤلِّفين عديدين كأبي عُبيد. فأبو الطيب اللُّغوي يتحدث عن أبي عُبيد في الفقرة التي خصصها له

---

(1) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(2) *GAS*, VIII, p. 84.

(3) Bauer, *Das Pflanzenbuch*, p. 92 et s.

كالتالي[1]: «فإنه مصنِّف حسن التأليف، إلا أنه قليل الرواية»، ويضيف في مكان آخر من الفقرة ذاتها: «وذكر أهل البصرة أن أكثر ما يحكيه عن علمائهم غيرُ سماع، إنما هو من الكتب؛ وقد أُخِذت عليه مواضعُ في كتابه **الغريب المصنَّف**.»

والمأخذ الموجه لأبي عُبيد يمكن تلخيصه كالتالي: بما أن أبا عبيد لم يتوصل عن طريق «السماع» من الشيخ بالنصوص التي قام بتصنيفها في كتابه **غريب المصنف**، و«اكتفى» فقط بنسخها من الدفاتر التي كانت شائعة بين التلاميذ فهو كان عاجزا عن القراءة على النحو الصحيح للنصوص التي كان يتضمنها كتابه. ومن الصعب علينا طبعا أن نعرف، على نحو لا يقبل الشك، إن كانت هذه الأقوال نابعة من نوايا سيئة أم لا.

ردود الفعل الرافضة لترك الرواية بالسماع

كان من الطبيعي أن يثير ترك الرواية بالسماع ردود فعل. فابن قتيبة نفسه كان يولي اهتماما كبيرا للسماع، هذا على الرغم من أنه أقدم على تأليف عدد كبير من الكتب تستوفي كل الشروط اللازمة، من ضمنها على الأقل كتيب واحد، وهو **أدب الكاتب**، فهو يقول في مؤلفه **كتاب الشعر والشعراء**[2]: «وكل علم محتاج إلى السماع. وأحوجه إلى ذلك علم الدين، ثم الشعر، بما فيه من الألفاظ الغريبة، واللغات المختلفة، والكلام الوحشي، وأسماء الشجر والنبات والمواضع والمياه. فإنك لا تفصل في شعر

---

(1) مراتب، ص 93-94.

(2) ابن قتيبة، **المقدمة**، ص 20.

الهذليين إذا أنت لم تسمعه بين شابة وشاية وهما موضعان.»

ويذكر ابن قتيبة أمثلة أخرى لتبيان بأن «المُصحِّفون والآخذون عن الدفاتر» يرتبكون أخطاء فادحة لأنهم لا يلجؤون إلى الرواية بالسماع[1]. وهو بموقفه هذا على صواب لأن الكتابة العربية آنذاك لم تكن عادة مرفقة بالنقط والحروف المصوتة، وكانت، بالتالي، لا تسلم من الغموض. ومن ثمة كان من اللازم اللجوء في الآن نفسه إلى رواية بالكتابة وأخرى بالسماع. ولقد دافع الأزهري (المتوفى سنة 370/ 980)[2]، وهو المؤلف لمعجم ضخم للغة العربية وهو **تهذيب اللغة**، على الرواية بالسماع. فهو يقول في مقدمة مؤلفه في شأن أحد الصُحفيين، أي واحد من أولئك الذين يحصلون على علمهم بالاعتماد فقط على دفاتر مدونة[3]: «والصُحفي إذا كان رأس ماله صحفا قرأها فإنه يُصحِّف فيكثر، وذلك أنه يخبر عن كتب لم يسمعها، ودفاتر لا يدري أصحيح ما كتب فيها أم لا. وإن أكثر ما قرأنا من الصحف التي لم تضبط بالنقط الصحيح، ولم يتول تصحيحها أهل المعرفة لسقيمة لا يعتمدها إلا جاهل.»

استعمال الرواية بالسماع في تلقين الطب

حتى الطرق المتبعة في تلقين الطب كانت تترك حيزا كبيرا لمبدإ الرواية بالسماع، وهذا على الرغم من أن الطب يعتبر من

(1) المصدر نفسه، ص 21، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(2) *GAS*, VIII, p. 201.

(3) الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج I، ص 33.

«العلوم القديمة»، والتي لم يتمكن العرب من الإطلاع عليها أساسا إلا من خلال حركة الترجمة الكبرى، والتي انطلقت تقريبا في منتصف القرن الثامن الميلادي في العراق، أي خلال حكم الخلفاء العباسيين الأوائل[1].

ومعظم المترجمين كانوا مسيحيين على المذهب النسطوري، ويعتبر حنين بن إسحاق (المتوفى سنة 260/ 873)[2] أهمهم على الإطلاق، بالإضافة إلى هذا فهو كان عالم لغة كير وطبيب وعلى دراية كاملة بالثقافات القديمة. والكتب الأساسية آنذاك في مجال الطب والعلوم الأخرى المنتشرة خلال القرن التاسع الميلادي، كانت في الغالب ترجمات لمؤلفات قديمة، خاصة كتب جالينوس وأبيقراط في مجال الطب وشروحا أو تفاسير ومختصرات وترجمات بتصرف إلى العربية للمؤلفات ذاتها. ولقد شهدت المرحلة نفسها بداية تأليف كتب أصيلة باللغة العربية، إلا أن هذه الحركة لم تبلغ ذروتها إلا في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، أي أنها كانت تعتمد أساسا على الكتابة.

ورغم ذلك ظهرت في مجال الطب طرقا في التلقين والنقل تستلزم القراءة على الشيخ، وهذه الطريقة كانت متبعة في الإسكندرية في تلقين الطب، وذلك قبل الإسلام. ويتحدث حُنَين بن إسحاق عن الأساليب المتبعة في تلقين مادة الطب بالإسكندرية كالتالي[3]: «وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة امام منها [من

---

(1) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(2) *GAS*, III, p. 247.

(3) بيرغستراسر، **حنين بن إسحاق**، 18.

كتب جالينوس] وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالأسكول [من سكولي اليونانية والتي تعني «المدرسة العليا»] في كل يوم على كتاب امام.»

ولقد قرأ الطبيب المسيحي الكبير ابن بُطلان (المتوفى بعد سنة 458/ 1066) عددا كبيرا من الكتب[1] على شيخه الطبيب والفيلسوف والراهب النسطوري عبد الله بن الطيب (المتوفى سنة 435/ 1043) والذي تتلمذ («أخذ عن»)[2] على شيخه الحسن بن سُوار (ابن الخمار، المزداد سنة 331/ 943)[3] والذي قرأ على[4] يحيى بن عدي (المتوفى سنة 363/ 974)[5]، وقرأ هذا الأخير على[6] أبي بِشر متَّى بن يونس (المتوفى سنة 328/ 940) والفارابي (المتوفى سنة 339/ 950). وكان بن يونس قد قرأ[7] بدوره على رهبان أمثال ر/ دوفيل (؟) (كذا)، وبِنْيامين وآخرين.

والمعلومات التي وصلتنا حول الأساليب المتبعة في تلقين الطب في القرن الحادي عشر الميلادي على جانب كبير من الدقة. فالطريقة المتبعة في إلقاء الدروس كانت كالتالي: يقرأ التلميذ الكتاب المقرر درسه على الشيخ فقرة تلو الأخرى، ويقوم هذا الأخير بالتعليق على ما يقرأ عليه، ثم يملي الشروح التي

(1) ابن أبي أصيبعة، **عيون**، ص 325.
(2) المصدر نفسه، ص 324.
(3) *GAS*, III, p. 322.
(4) ابن أبي أصيبعة، **عيون**، ص 428.
(5) *GAS*, III, p. 303.
(6) ابن أبي أصيبعة، **عيون**، ص 318.
(7) **فهرست**، ص 263.

يقدمها على بقية التلاميذ. والأسلوب ذاته اتبعه عبد الله بن الطيب في دراسة كتاب **إلى أغلوقن** لجالينوس رفقة تلاميذه، وذلك في بيمارستان العَضُدي ببغداد[1]. وانطلاقا من الشروح التي كان يقدمها الشيخ، أو إذا توخينا الدقة انطلاقا مما كان يدونه التلاميذ أثناء الدرس، قد يظهر إلى الوجود تفسير، بل ومؤلف جديد. وفيما يخص ابن الطيب فلقد قيل بأن معظم كتبه[2] «كانت تُنقل عنه إملاءً من لفظه.»

السجال الطبي والفلسفي الذي دار بين ابن بُطلان وابن رضوان

أصبحت مسألة التلقين بالسماع في الطب محل مناظرات عديدة في القرن الحادي عشر الميلادي إلى حد أنها كانت في قلب السجال الطبي والفلسفي الشهير الذي دار بين الطبيبين ابن بُطلان وابن رِضوان (المتوفى حوالي سنة 453/ 1061). والمساهمة التي قدمها ابن بُطلان في هذا النقاش توجد في رسالته **المقالة المصرية**[3]، ويتطرق في القسم الأول من هذا النص إلى «العلل التي من أجلها صار المتعلِّم من أفواه الرجال أفضل من المتعلم من الصُّحف إذا كان القول واحدا.» والبراهين السبعة التي يقدمها ابن بطلان للدفاع على أطروحته يمكن تلخيصها كالتالي:

---

(1) ابن أبي أصيبعة، **عيون**، ص 323.

(2) المصدر نفسه.

(3) Schacht et Meyerhof, *The Medico-philosophical Controversy*, p. 50-53.

1- النقل من النسيب إلى النسيب (بعبارة أخرى، من المعلِّم إلى المعلَّم) أسهل من النقل من غير النسيب إلى غير النسيب (أي من الكتاب إلى المعلَّم).

2- بإمكان المعلِّم أن يجد مرادفات للألفاظ التي لا يستطيع المعلَّم فهمها. وهذا ما لا يستطيعه الكتاب.

3- العلاقة التي توجد بين التلقين والتعلم هي علاقة بالطبع، ومن ثمة يصبح من الطبيعي أن يجد المعلَّم بأن التعلم من المعلِّم أخص بالمتعلِّم من الكتاب.

4- اللفظ أقرب إلى العقل من الكلام المكتوب.

5- التلاوة تمكن المعلَّم من التوصل إلى المعرفة بواسطة حاستين، وهما السمع والبصر.

6- الكتب تتضمن عدة عناصر من شأنها أن تعقد عملية الفهم، كالمصطلحات الملتبسة وعلامات الفصل عندما تستعمل في غير محلها، وقلة الخبرة بالإعراب وعدم وجوده أو ضياعه. . .إلخ. هذا بالإضافة إلى المصطلحات التقنية وصعوبة فهم أساليب بعض الكتاب ورداءة المخطوطات والنقل. . .إلخ، وأخيرا الألفاظ اليونانية التي بقيت على حالها ولم تترجم. ولا أحد من هذه العيوب يوجد عندما يتكفل الشيخ شخصيا بإعطاء الدروس.

7- هناك اتفاق بين الشارحين على أنه لولا أن ثامسطيوس وأوذيموس سمعا بعض الفقرات من فم أستاذهما أرسطو لأصبح من المستحيل فهمها على أحسن وجه، وعلى العموم هناك اتفاق على هذا الرأي. ثم يثير ابن بُطلان عدة نقط أخرى من بينها اللفظ

التبخيسي «صُحفي» للحديث عن «المتعلِّم من الصحف». وفي الختام يتحدث عن العادة النى كانت سائدة آنذاك والتي تقتضي عدم اللجوء إلى الكتب غير المرفقة بإجازة.

والعامل الذي دفع بابن بطلان للتطرق لهذا الموضوع في مراسلاته مع ابن رضوان معروف. فهذا الأخير مسلم عصامي ألف كتابا للتأكيد على أن «تحصيل الصناعة من الكتب أَوْفق من المُعلمين.» ولا يمكن لابن بُطلان، وهو مسيحي العقيدة وتتلمذ على يد شيوخ أمثال ابن أبي الطيب، أن يفوت هذه الفرصة ليقدم إلى خصمه البراهين ذاتها التي اعتاد العلماء المسلمون على عرضها كلما أرادوا الدفاع على أفضلية الرواية بالسماع على تلك التي تعتمد على الكتابة، والتي قد تنتج عليها قراءات مغلوطة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار النواقص التي تطبع الأبجدية العربية.

وعلى ما يبدو فالنواقص التي كانت تعاني منها الكتابة العربية شكلت صعوبة كبيرة، بل وخطرا يهدد إمكانية التوصل إلى قراءة سليمة للمصطلحات المستعملة في الطب والصيدلة. ولقد قدم صاعد بن الحسن، وهو كذلك طبيب مسيحي، في كتابه المؤلف سنة 464/ 1072 عدة أمثلة على ذلك[1]، نخص بالذكر منها المثال التالي: «وجد بعضهم [أحد الأطباء] في نسخة 'أنيسون درهمين' وكان الخط مُعتِما فظنه 'أفيون' فوضع في النسخة 'درهمين أفيون' وسقاه المريض فقتله.»

---

(1) **كتاب التشويق الطبي**، ص 33.

وكان العلماء يولون أهمية كبرى للرواية بالسماع، أي بالتلقين المباشر بين شخصين، ويستندون للدفاع على ذلك على خصوصيات ونواقص الكتابة العربية. ومن المحتمل أن يكون الدافع الأساسي الذي يحركهم هو اقتناعهم بأن المعطيات التي تستحق الحفظ والرواية تستلزم الدعم والمراقبة المستمرين من طرف أولئك الذين أهلوا لذلك، وإذاعتها فقط عن طريق نسخ مخطوطة يجعلها تفلت من كل مراقبة، ومن ثمة تصبح عرضة للتغيير ولأن تفقد تدريجيا محتوياتها الجوهرية.

يمكن إذا القول بأنه في الحضارة الإسلامية لم يتمكن الكتاب، والكتابة بصفة عامة، من فرض هيمنتهما بصفة مطلقة على الشفوية، أي أنه خلال القرن الحادي عشر الميلادي، بل وخلال مراحل لاحقة لم يتم التخلي على إحدى المكونات الأساسية للشفوية، وهي تلك المتمثلة في الدفاع على مبدإ الرواية بالسماع والتي بقيت سارية المفعول كممارسة، ولم تفقد أبدا التقدير الكبير الذي كانت تحظى به[1]. والأساليب التي كانت «تكتفي بالاعتماد على الكتابة» ونسخ الكتب كانت دائما تعتبر أضعف الطرق للنقل، ومن ثمة كان يستحب الاستغناء عنها على قدر المستطاع، وهذا على الأقل ما كان يبدو من مختلف المواقف النظرية.

(1) انظر السطور الأخيرة من الخاتمة.

خاتمة

إذا استثنينا الأدبين الصيني والهندي فلا يوجد أي أدب بإمكانه الوصول إلى مستوى الأدب العربي من حيث الانتشار والتنوع، بالإضافة إلى هذا فالتطور الذي شهده هذا الأدب يحمل طابعا خاصا. في البدء كان كتاب واحد وهو القرآن، والذي اتخذ صيغته النهائية في أواسط القرن السابع الميلادي تقريبا. علاوة على هذا فلقد شكل القرآن مع سيرة وأقوال محمد، الرسول الذي تكلف بتبليغه، ولغة الوحي، أي اللغة العربية، الأقطاب التي تمحورت حولها، خلال الثلث الأخير من القرن ذاته، مختلف الأنشطة المتعلقة بالتلقين وجمع المعطيات.

وخلال ما يقرب من مائة عام تم نقل المعرفة التي تراكمت على هذا النحو بالاعتماد على التواصل الشفوي بين الشيخ والتلميذ، وهذا لا يعني أن اللجوء إلى الكتابة كان مقصيا من مسلسل التطور هذا، وذلك منذ مرحلة مترامية في القدم، بل ومنذ البداية، وذلك على الرغم من مختلف الانتقادات التي وجهت لاستعمال الكتابة. فالمكانة المخصصة لهذه الأخيرة لم تتوقف عن الاتساع على مر الزمن.

منذ الربع الثاني من القرن الثامن الميلادي بدأ الكتاب

المؤلف قصد القراءة يظهر تدريجيا في قلب المجتمع العربي والإسلامي، بل ويمكن القول بأنه استطاع النفوذ حتى في الأوساط الأكثر تعلقا بالطرق التقليدية للرواية، أي الرواية بالسماع، وعلى الرغم من ذلك بقيت هذه الأخيرة بلا شك خاصية جوهرية ومنفردة لتداول المعرفة عبر أرجاء العالم الإسلامي.

ويجب التساؤل حول العوامل المفسرة لهذا الواقع وعن الأشكال التي آل إليها فيما بعد، وعما إذا كان الأمر يتعلق بظاهرة محلية، أم أن تأثيرا خارجيا لعب دورا ما في ظهوره، وهل استمر التعايش بين الشفوية والكتابة الذي طبع المرحلة القديمة، إلى وقت ظهور المدارس. الإجابة على هذه التساؤلات ستمكننا من تشكيل خاتمة لبحثنا هذا ومن مقاربة هذه الظاهرة انطلاقا من تصور تاريخي أكثر اتساعا.

أولا، سبل النقل التقليدية تستمد جذورها من عنصر عربي بحت، وهو رواية الشعر في المرحلة الجاهلية وبداية الإسلام. فالشعر كان يعتبر «علم العرب»، وهذا العلم كان يذاع وفق طرق خاصة. فالشاعر كان يعتمد على راوي أو عدة رواة يحفظون أشعاره عن ظهر قلب، ويدونوها على شكل كتابات للاستعانة على الحفظ، وهذا منذ القدم. ومن ثمة فهم كانوا يحتفظون بالأشعار على شكل صحيح ويتكفلون بروايتها. والأسلوب الذي تشكل على هذا النحو يشبه ذلك الذي ظهر فيما بعد على نحو أكثر تطورا، واتُبع لتلقين العلوم الإسلامية، وذلك إلى حد يدفعنا إلى التفكير بأن الأول أثر في الثاني.

ثانيا، يلاحظ في النظام المتبع لرواية الشعر عدم وجود أية طريقة لإثبات صحة الرواية، كما هو الشأن بالنسبة للعلوم الإسلامية منذ البداية، وإن لم تكن بالدقة التي ستصبح عليها فيما بعد، أي عندما شرع في استعمال الإسناد. ومن المحتمل أن يكون هذا الإسناد، كما يذهب إلى ذلك ج. هوروفيتز، قد تشكل تحت تأثير عملية إثبات الرواية كما كانت تجري في المدارس اليهودية خلال المرحلة التلمودية والتي تمتد من سنة 200 إلى سنة 500 الميلاديتين. حيث كان يُستلزم ذكر اسم الشخص الذي نطق بالقول أثناء الرواية، بل يجب كلما أمكن ذلك ذكر أسماء المراجع الأكثر قدما والتي ينسب إليها القول. «إذا كان بإمكانك أن تتبع سلسلة رواة خبر ما إلى حد الوصول إلى موسى فافعل[1].»

ونلاحظ أيضا في التلمود ظهور البدايات الأولى للرواية باللجوء إلى سلسلة من الرواة: «قال الرابي بن خما عن الرابي شمعون بن لاقيش...»، «قال الرابي خيا بن أبا عن الرابي يوحنان...» وفي المرحلة التي شهدت ظهور الإسناد في الأوساط الإسلامية، أي الثلث الأخير من القرن الثامن الميلادي، كان هناك عدد كبير من اليهود اعتنقوا الإسلام، وكانوا على دراية بالنظام المتبع لإثبات صحة الرواية كما كان يستعمل في التلمود، والذي بلغ آنذاك شكله النهائي، وقاموا بإدماجه في نظام الرواية كما كان متبعا في الإسلام.

---

(1) Strack, p. 14.

وأخيرا، لوحظ وجود طريقتين خاصتين بالتعليم في الإسلام وبالسبل المتبعة فيه لتلقين المعرفة («تحمل العلم») وهي القراءة والسماع في مدارس الإسكندرية بالشكل الذي كانت توجد به في مراحل متأخرة. ويظهر من قول حُنين بن إسحاق، والذي سقناه أعلاه، بأن المواد الطبية كانت تلقن في الإسكندرية في حلقات تعقد «كل يوم لقراءة وتفسير» أحد مؤلفات جالينوس. وعلى ما يبدو فهذه الطريقة هي التي هيأت لظهور أحد المناهج المتبعة في النقل عند العرب وهي القراءة.

إلا أنه يلاحظ بأن هذا الأسلوب في نقل المعرفة لم يكن في الإسكندرية بالأهمية التي كانت عليها الدروس التفسيرية التي كان يلقيها الشيوخ أمام تلامذتهم [في المدينة ذاتها][*]، والتي كانت تشبه إلى حد يثير التساؤل السماع كما عرف لدى العرب[1]. وفيما يخص ظهور الكتابات المدرسية التفسيرية في الإسكندرية،

(*) إضافة من المترجم.

(1) في الإسلام، في مرحلته الأولى، فتفسير القرآن هو الذي يقترب كثيرا من الدروس التفسيرية التي كانت تعقد في الإسكندرية. ففي الحالتين، يتعلق الأمر بنص ثابت، والتلاميذ يستمعون التعاليق ويقوموا بتدوينها. ويصف ك. براشتير الدروس التي كانت تعقد في الإسكندرية كالتالي: «كان المدرس يفسر، جملة تلو الأخرى، الكتاب الذي كان بين يديه، أحد كتب أرسطو على سبيل المثال. كما أن هذا التفسير كان مدونا في دفتر [هيبونميما باليونانية] في حوزة الشيخ. وعندما يعطى الدرس مرة أخرى يستعمل الدفتر ذاته، وفي حالة إضافة تعديلات جزئية على النص، فإنها تدون في صفحات مستقلة أو تقال فقط شفويا. والدروس قد تلقى على نحو مختلف كلما تجدد إلقاءها.» ومن المحتمل أن المجالس التي كانت تعقد في بداية الإسلام قصد تفسير القرآن كانت تجرى على نحو مشابه.

فالقسم الأكبر منها كان في الأصل دروسا حررها تلاميذ، وقاموا بنشرها فيما بعد. وهذا يظهر من العبارة المستعملة في العناوين وهي «أبو فونيس تو دينوس».

وكما أنه نجد في الإسلام على سبيل المثال تفسيرا للقرآن يحمل العنوان التالي: «تفسير ورقاء عن أبي نجيح عن مجاهد»، حيث يذكر اسم «الشيخ»، إلى جانب المتلقي، فالنص الذي كتبه أسقليبيوس مستمدا مادته من دروس الميتافيزيقا التي ألقاها أمونيوس يحمل العنوان التالي: «سكوليا أسكليبيو أبو فونيس أمّونيو». والدفاتر و«الكتب» التي كان يستعملها التلاميذ المسلمون لتدوين دروس شيوخهم، يمكن مقارنتها بتلك التي كانت تستعمل في الإسكندرية، «أبو فونيس تو دينوس»[1]. وانطلاقا من هذا يمكن اعتبار النظام الإسلامي المتبع لتلقين المعرفة بمثابة جمع تركيبي لعناصر تنتمي للثقافات العربية واليهودية واليونانية المسيحية، والتي طبعت بشكل عميق الثقافة الإسلامية.

ويجب الآن التساؤل عما آل إليه هذا النظام في المراحل التالية، أي ما بعد الحقب القديمة والتي حاولنا تحليل خصائصها، وهل تم الاحتفاظ بالتعايش ذاته الذي شهدته تلك

---

(1) هذه العبارة تذكرنا بعبارة أخرى وهي «كتب عن». ليس من الضروري تفسير كل نقط التشابه هذه بتأثير مباشر، وبإمكاننا الحديث عن تأثير عن طريق الممارسات السريانية أو الإيرانية-اليونانية التي كانت سائدة في التعليم والتي تبنت منذ زمن طويل التقاليد القادمة من الإسكندرية. بإمكاننا كذلك تفسير نقط التشابه بأخذ تشابه مختلف التركيبات البنيوية بعين الاعتبار.

الحقب بين الشفوية والكتابة كطريقتين لنشر المعرفة حتى في المرحلة التي شهدت ظهور المدارس، وذلك على اعتبار أنه من حقنا التساؤل عما إذا أسفر التداول المكثف لكتب تستوفي كل شروط الجودة عن انحسار مبدإ الرواية بالسماع.

في الحقيقة تظهر الممارسات بأن الكتاب أو اللجوء إلى الكتابة بصفة عامة فرض نفسه منذ مدة طويلة. وكما أشرنا إليه أعلاه فقليل هو عدد الثقافات التي أنتجت آدابا بالوفرة التي نجدها في تلك التي أنتجها العالم العربي والإسلامي، وذلك إلى حد يصعب معه إحصاء كل المؤلفات التي أنتجتها، وذلك على الرغم من المجهودات التي بذلت للتوصل إلى جرد لها، والتي ظهرت على نحو منتظم، كمحاولات حاجي خليفة (المتوفى سنة 1067/ 1657)[1] وكارل بروكمان[2] وفُؤات سيزغين[3] وآخرين.

إلا أن الملاحظ هو أن مبدأ الدفاع على الأساليب المبنية على الرواية بالسماع لم ينمح، وكما يمكننا ملاحظته استمر العمل بالطرق المبنية على العرض الشفوي للكتب المقرر دراستها. فلقد استمر اللجوء إلى إملاء الدروس، والذي يعتبر أحد الأشكال الخاصة بالسماع، وذلك حتى إلى مراحل متأخرة[4]. بالإضافة

---

(1) **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**.

(2) *GAL*

(3) *GAS*

(4) السمعاني (المتوفى سنة 562/ 1167)، **أدب الإملاء**، خاصة ص 11 وما يليها، النووي، **تقريب** : «يستحب للمحدث العارف عقد مجلس لإملاء الحديث فإنه أعلى مراتب الرواية.» (ص 86).

إلى هذا فرواة وعلماء الحديث لم يتوقفوا عن الدفاع سواء في المؤلفات المعروفة بأصول الحديث، أو في أصناف أخرى من الكتابات، على ضرورة استمرار العمل بهذه الطريقة والتي كانت تحظى بتقدير كبير، أو إحيائها، وذلك على اعتبار أنها كثيرا ما كان يتم إهمالها[1].

واستمر العمل بالسماع بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة، وبقي محط تقدير كبير، خاصة في مجال الحديث وباقي العلوم التقليدية الأخرى كالفقه والتفسير والتاريخ والنحو والأدب، بل وحتى الطب. وفي الحقب التي ظهرت فيها المدارس بقي السماع يعتمد دائما على نصوص مكتوبة، بل إن هذه الطريقة في التلقين اتخذت أشكالا جديدة خلال هذه المرحلة، وخير شاهد على ذلك هو الظهور منذ القرن الحادي عشر الميلادي لإجازات السماع، أو ما كان يعرف باختصار، السماعات، في عدد كبير من المخطوطات، ثم ظهورها المتزايد خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين[2].

وهذه الوثائق تضم عدة عناصر كاسم الشيخ الذي قُرأ عليه («الشيخ المُسمِع»، أو فقط «المُسمِع») واسم «القارئ»، وهو في

---

(1) «تم ترك اللجوء إلى الإملاء بعد وفاة ابن صلاح (سنة 643 هـ). وبعد معاودة اللجوء إليه مع أبي الفضل العراقي سنة 796، تُرك من جديد بعد وفاة ابن حجر (852 هـ)، وأحياه السيوطي عشرين سنة بعد ذلك». (مارسي، **تقريب النووي**، هامش 4).

(2) السواس والصاغرجي، **معجم السماعات الدمشقية**، خاصة ص 7 وما يليها.

بعض الأحيان الشيخ نفسه، ثم أسماء «المستمعين». وتجب الإشارة هنا إلى أن إجازة رواية المكتوب لا ترجع إلى من يملكه، بل إلى من تمكن من الاستماع[1]. بل إن الجلسات التي كانت تقرأ خلالها كتب الحديث كانت تعتبر بمثابة مناسبات ذات طابع خاص، بحيث أن المستمعين يجدون أنفسهم في علاقة مباشرة وشخصية مع المصدر الأصلي للحديث، أي الرسول، وذلك بواسطة السلسلة المتصلة للرواة المعترف بهم[2].

وهكذا تصبح الكلمة المنطوقة إحدى خاصيات العصر الوسيط الإسلامي بأكمله، وتحظى بالقيمة ذاتها التي سبق لأفلاطون ودافع عنها[3]، وهذا ليس فقط في مجالَيْ رواية الشعر وتلقين المعرفة، ولكن كذلك في ميادين ثقافية أخرى. نسوق مثالين لتجسيد قولنا هذا. فهناك من جهة ترتيل القرآن والوقع الكبير الذي يتركه لدى المستمعين[4]. وهذا ما تطلعنا عليه المصادر التي تخبرنا بأن المؤمنين يحسون لدى سماع النص المقدس بمزيج من السحر والخشية[5]. ومن جهة أخرى، فإن

---

(1) وغالبا ما كان المستمعون لا يقدمون إلا بعد مدة طويلة على نسخ الكتاب الذي يتعلق به الأمر، وذلك لأغراضهم الشخصية.

(2) Leder, *Dokumente zum Ḥadiṯ*.

(3) Schœler, *Schreiben und Veröffentlichen*, p. 35-38.

(4) Wild, *Die schauerliche Öde*.

(5) تخبرنا المصادر بأن كلام الله عندما يتلى كان يثير المشاعر والشعور بالنشوة لدى المستعين، كما أن محتوى هذا الكلام كان يثير كذلك مشاعر الخوف والخشية، بل وكان يدفع بالمؤمنين إلى البكاء. فلقد خصص الفقيه الشافعي الثعلبي (المتوفى سنة 427/ 1035) والذي ألف كتابا يضم

الفقهاء المسلمين لا يعترفون بالوثائق المكتوبة على أنها حجج يمكن الاستناد إليها إلا في حالة أنه تم التأكيد شفويا على صحة محتواها من طرف شهود جديرين بالثقة[1].

حكايات حول الرسول، كتابا لذكر من ماتوا تحت تأثير تلاوة القرآن، وهو كتاب مبارك فيه **قتلى القرآن العظيم الذين سمعوا القرآن وماتوا بسماعه** (*GAL*[2] [1], p. 429 et s.)

(1) Tyran, *Le Notariat*.

لائحة المراجع

المراجع بالعربية

ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق ن. رضا، بيروت، 1965

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **الكتاب المصنف**، تحقيق ع. خان الأفغاني وآخرين، حيدرآباد، بومباي، 1966-1983

ابن أنس، مالك، **الموطأ**، تحقيق مورانيي، فيسبادن، 1992

ابن بكار، الزبير، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق س. م. العاني، بغداد، 1972

بن جبر، مجاهد، **التفسير**، تحقيق م. ع. أبوالنيل، القاهرة، 1989

ابن الجزري، شمس الدين، **كتاب غايات النهاية في طبقات القراء**، تحقيق ج. بيرغستريسر، القاهرة، 1933-1935

ابن حبيب، محمد، **كتاب المنمق في أخبار قريش**، حيدرآباد، 1964

ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تحقيق ت. ع. سعد وم. م. الهوري، القاهرة، 1978

ابن داود، أبو بكر عبد الله السجستاني، **كتاب المصاحف**، تحقيق أ. جفي.

ابن دريد، **كتاب جمهرة اللغة**، حيدرآباد، 1344هـ-1352هـ

ابن الزبير، عروة، **مغازي رسول الله برواية أبي الأسود المدني**، تحقيق م. م. الأعظمي، الرياض، 1981

ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبرى**، تحقيق أ. سشو وآخرين، ليدي، 1940-1904

ابن شبة، عمر، **تأريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة المنورة)**، تحقيق ف. م. شلتوت، قم، 1991

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **جامع بيان العلم وفضله**، القاهرة، ب. ت.

ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين وآخرين، القاهرة، 1965-1949

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق س. زكار، بيروت 1988

ابن عساكر، **الزُّهري**، تحقيق ش. ب. ن. قوتشاني، بيروت 1982

ابن عطية، **مقدمة**، القاهرة، 1954

بن عمر، سيف **كتاب الردة والفتوح وكتاب الجمل وسير عائشة وعلي**، تحقيق ق. السامرائي، ليدي، 1995

ابن قتيبة، **كتاب الشعر والشعراء**، تحقيق غودفروا دومومبين، باريس، 1947

ابن كثير، **البداية والنهاية في التأريخ**، القاهرة، 1932-1939

ابن النديم، **كتاب الفهرست**، تحقيق م. ر. تجدد، طهران، 1971

ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق م. السقا وآخرين، القاهرة، 1955

ابن همام الصنعاني، عبد الرزاق، **المصنف**، تحقيق هـ. الأعظمي، بيروت، 1970-1972

ابن وهب، عبد الله، **الجامع، تفسير القرآن**، تحقيق مورانيي، فيسبادن، 1993

أبو حاتم السجستاني، **كتاب المصنف**، تحقيق غولدتسيهر

أبوزيد الأنصاري، **كتاب النوادر في اللغة**، تحقيق س. الخوري الشرتوني، بيروت 1967

أبو الطيب اللغوي، **مراتب النحويين**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1955

أبو عبيد، معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق ف. سيزغين، القاهرة، 1954-1962

أبو عبيد القاسم، **غريب الحديث**، بيروت، 1986

أبو نواس، أبو الحسن بن هاني، **الديوان**، تحقيق إ. فاغنير، القاهرة/ فيسبادن، 1958

الأزهري، أبو منصور، **تهذيب اللغة**، تحقيق ع. هارون وآخرين، القاهرة، 1964-1967

الأسد، ناصر الدين، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، القاهرة، 1978

البستي، ابن حبان، **كتاب مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق م. فلايشهامر، القاهرة، فيسبادن، 1959

ثعلب، أبو العباس أحمد، **مجالس**، تحقيق ع. م. هارون، القاهرة، 1957

الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، بولاق، 1285 هـ

الجاحظ، **كتاب البيان والتبيين**، تحقيق ع. م. هارون، القاهرة، ب. ت.

كتاب الحيوان، تحقيق ع. م. هارون، القاهرة، 1965

الرسائل، ع. س. هارون، القاهرة، 1964-1965

حسان بن ثابت، **الديوان**، تحقيق و. ن. عرفات، لندن، 1971

الحطيئة، جرول بن أوس، **الديوان**، تحقيق أ. غولدتسيهر، لايبتزيغ، 1993

الحموي، ياقوت، **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق د. س. مرغوليوث، القاهرة، 1923-1930

الخطيب البغدادي، **كتاب الكفاية في علم الرواية**، حيدرآباد، 1970

تقييد العلم، تحقيق ي. العش، 1975

الداني، أبو عمرو عثمان، **كتاب المقنع في رسم مصاحف الأمصار**، تحقيق أ. بريتزل، إسطمبول و لايبزغ، 1932

الزبيدي، أبو بكر محمد، **مختصر كتاب العين**، تحقيق ع. الفاسي وم. ب. ت. الطنجي، الرباط والدار البيضاء، ب. ت.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، **الشرح على موطأ الإمام مالك**، بيروت، 1990

الزُّهري، محمد بن مسلم، **المغازي النبوية**، تحقيق س. زكار، دمشق، 1980

سحنون، ابن سعيد، **المدونة الكبرى**، القاهرة 1923 هـ

سيبويه، **الكتاب**، تحقيق ع. م. هارون، القاهرة، 1966-1977

السيرافي، أبو سعيد الحسن، **أخبار النحويين البصريين**، تحقيق ف. كرينكو، باريس وبيروت، 1936

السيوطي، **المزهرِ في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق م. أ. جاد المولى وآخرين، القاهرة ب.ت.

الصاغرجي، م. وآخرون، **معجم السماعات الدمشقية**، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، 1996

العطاردي، **كتاب السير والمغازي**، تحقيق س. زكار، بيروت، 1978

الفراء، أبو زكريا، **معاني القرآن**، أ. ي. نجاتي وم. ع. النجار، القاهرة، 1972-1980

الفراهدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق م. المخزومي وأ. السامرائي، بغداد، 1980-1985

الفسوي، أبو يوسف، **كتاب المعرفة والتاريخ**، تحقيق أ. د. العمري، بيروت، 1981

القالي، أبو علي إسماعيل، **كتاب ذيل الأمالي في النوادر**، القاهرة 1926

اللغوي، أبو الطيب، مراتب النحويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1955

المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق ش. بيلا، بيروت، 1979-1965

يعقوب، أبو يوسف، كتاب الخراج، بولاق، 1302

المراجع باللغات الأجنبية

AKM *Abhandlungen für die Kunde des Mergenlandes*

BSQAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*

GAL Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur, Leyde, 1937-1994*

Gas Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttunms*, Leyde, 1967-1984

GdQ Nöldeke, Th., *Geschichte des Qorâns, Die Geschichte des Korantexts*, G. Bergsträsser, O. Pretzl, Leipzig, 1909-1938, Hildesheim, 1981

JA *Journal Asiatique*

JAL *Journal of Arabic Literature*

JAOS *Journal of the American Oriental Society*

JNES *Journal of Near Eastern Studies*

Jras *Journal of the Royal Asiatic Society*

JSAI *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*

RSO *Rivista deglo Studi Orientali*

WKAS *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, Wiesbaden, 1970

WZKM *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*

ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Mergenländischen Gesellschaft*

Abbot, N., *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago, 1957-1962

Al-Samuk, S. M., *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishâq*, Francfort-sur-le-Main, 1978

Baumstark, A., « Das Problem eines vorislamischen christlich-arabischen schrihttums in arabischer Sprache », *Islamica* 4, 1931, p. 562-575

Beck, E, « ʿArabiyya, Sunna und ʿAmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts », *Orientalia N. S. 15*, 1946, p. 180-224

« Die Kodizesvarianten der Amsâr », *Orientalia N. S.* 16, 1947, p. 353-376

« Der ʿutmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhundets », *Orientalia N. S.* 14, 1945, p. 355-373

Bergsträsser, G., « Die Koranlesung des Hasan von Basra », *Islamica 2*, 1962, p. 11-57

Hunain Ibn Ishâq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen, Leipzig, 1925

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952-1966

Introduction au Coran, Paris, 1959

Le problème de Mahomet, Paris, 1952

Bräunlich, E., « Al-Ḫalîl und das Kitab al-ʿAin », *Islamica* 2, 1926, p. 58-95

Caetani, L., *Annali dell Islâm*, Milan, 1905-1907

Cook, M, *Early Muslim Dogma : A source-Critical Study*, Cambridge, Londres, 1981

« The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 437-530

Danecki, J, « Early Arabic Phonetical Theory, Phonetics of al-Ḫalîl Ibn Ahmad and Sibawayhi », *Rocznik Orientalistyczni* 39, 1978, p. 51-56

Duri, A. A., *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, Princeton, 1983 « Al-Zuhrî, A Study on the beginning of the writing in Islam », *BSQAS* 19, 1957, p. 1-12

Eche, Y. *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen-âge*, Damas, 1967

Fleischhammer, M, *Quellenlung tersuchungun zum Kitâb al-aġânî*, Halle-sur-Saale, 1965

Gibb, H. A. R., « The Social Significance of the Shuubiya », in *Studies on the Civilization of Islam*, Londres, 1962

Goldziher, I., « Kämpfe und die Stellung des Hadith », *ZDMG* 61, 1907, p. 860-872.

« Neue Materialen zur Literatur des uberlieferungswesens bei den Muhammadaren », *ZDMG* 50, 1896, p. 465-506

« Some Notes on the Diwans of the Arabic Tribes », *JRAS* 1897, pp. 233-240

« Ueber die Entwickelung des Ḥadîth », *Muhammadanische Studien*, II, Halle, 1890, p. 1-274

Graf, G, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I, Die Überselzungen*, Cité du Vatican, 1944

Günther, S, *Quellenuntersuchungen zu des Maqâtil aṭ-Ṭâlibiyyîn, des Abû l-Faraj al-Isfahânî*, Hildesheim, Zurich, New York, 1991

Gutas, D, *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Londres, 1998

Hartmann, M., « Die arabisch-islmaischen Handschriften der Universitättsbibliothek zu Leipsig und die Sammulungen Hartmann und Haupt », *Zeitschrift für Assyriologie* 23, 1909, p. 235-266

Horovitz, J., « Alter und Ursprung des Isnad », *Der Islam* 8, 1918, p. 39-47 « The Earliest Biographies of teh Prophet and their Authors », I-IV, *Islamic Culture* 1, 1972, p. 535-559 ; 2, 1928, p. 22-50, p. 164-182 et p. 495-526

Horst, H., « Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarîs », *ZDMG* 103, 1953, p. 290-307

Humbert, G, « Le Kitâb de Sibawayhi et l'autonomie de l'écrit », *Arabica* 44, 1997, p. 553-567

Jeager, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte des Metaphysik des Aristotels*, Berlin, 1912

Jeffery, A., *Materials for the History of teh Text of the Qur'ân. The Old Codices. The Kitâb al-Masâhif of Ibn Abî Dâwûd*, Le Caire, 1936, Leyde, 1937

Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition*, Cambridge, Londres,..., 1983 « Muslim's Introduction to his *Ṣaḥîḥ* ». Translated and annoted. *JSAI* 5, 1984, p. 263-311

Leemhuis, F., *Ms. 1075, Tafsîr of the Cairene Dâr and Mujâhid's Tafsîr*, IXe congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants (Amstedam, 1978), Leyde, 1981, p. 168-180

Leder, St., « Dokumente zum Ḥadîth in Schrifttum und Unterrich aus Damascus im. 6/12 Jhdt. », *Oriens* 34, 1994, p. 57-75

Das Korpus al-Haitam ibn ʻAdî (st. 207/822). Herkunft, Überliefung, Gestat früher Text der Ahbâr Literatur, Francfort-sur-le-Main, 1991 Y. M. al-Sawwâr et M. al-Ṣâgharjî, *Muʻjam al-Samâʻât al-Dimashqiyya. Les certificats d'audition à Damas 550-750 h./1155-1349*, Damas,1996

Marçais, W., *Le Taqrîb de en-Nawawî*, traduit et annoté, *JA* 16, 1900

Monroe, J. T., "*Oral Composition in Pre-Islamic Poetry*", *JAL* 3, 1972, p. 1-53

Muranyi, M. "Fiqh", *GAPh* II, p. 299-325

"*Ibn Isḥâq's K. al-Maghâzî in der riwâya von Yûnûs b. Bukair. Bemerkungen zur frühen Überlieferungsgeschichte*", *JSAI* 14, 1991, p. 214-275

Die Rechtsbücher des Qairawâners Saḥnûn b. Saʻîḍ. Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung, stuttgart, 1990

Nöldeke, Th., [Compte rendu d'] *Annali dell' Islâm*, compilari da I. Caetani, WZKM 21, 1907, p. 297-312

Geschichte des Qorans

« Die Tradition über das Leben Muhammeds », *Der Islam* 5, 1914, p. 160-170

Nyberg, H. S., *Die Religionnen des alten Iran*, Leipzig, 1938

Paret, R., *al-Qur'ân*

Pellat, ch., *Arabische Geisteswelt. Ansgewählte und übersetzte Texte von al-ǧâḥiz (777-869)*, trad. W. W. Müller, Zürich et Stuttgart, 1967

« Ǧâḥiẓiana III. Essai d'inventaire de l'œuvre ǧâḥiẓienne », *Arabica* 3, 1956, p. 147-164

Le milieu baṣrien et la formation de Ǧâḥiẓ, Paris, 1953

« Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre ǧâḥiẓienne », *Arabica* 31, 1984, p. 117-164

Quiring-Zoche Rosemarie, « How al-Buhâri's Sahîhwas edited in the Middle Ages : 'Alî al-Yunînî and his rumûz », *Bulletin d'études orientales* 50, 1998, p. 191-222

Reuschel, W., *Al-Halîl ibn Aḥmad, der lehrer Sibawaihs, als grammatiker*, Berlin, 1959

Richard, M., « Apo phōnēs », *Bysantion* 20, 1950, p. 191-222

Ritter, H., " *Studien zur Geschichte des islamischen Frömmigkeit, I: Ḥasan al-Baṣrî*", *Der Islam* 21, 1933, p. 67-82

Rosenthal, F., *A History of Muslim Historiography*, Leyde, 1968

Sam'ânî, A. A., Die Methodik des Diktatkollegs, éd. M. Weiweiler, Leyde, 1952

Sauvaget, J., *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Eléments de bibliographie*, Paris, 1961

Schacht, J., "On Mûsâ b. 'Uqba's Kitâb al-Maghâzî", *Acta Orientalia* 21, 1953, p. 288-300

« A Revaluation of Islamic Traditions », *JRAS* 1949, p. 143-154

The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950

et M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Buṭlân of Baghdad and Ibn Riḍwân of Cairo*, Le Caire, 1937

Schoeler, G., « Die Anwendung der oral poetry-Theorie auf die arabische Literatur », *Der Islam* 58, 1981, p. 205-236

Arabische Handschriften, II, unter Mitarbeit von H.-C. Graf von Bothmer u. a. beschrieben, Stuttgart, 1990

Charakter und Authentie der muslimischen Überliferung über das Leben Mohammeds, Berlin, New York, 1996

« Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam », *Der Islam* 62, 1985, p. 201-230

« Mündliche Thora und Ḥadit : Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion », *Der Islam* 66, 1989, p. 213-251

« Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwerdung und Function der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten », *Der Islam* 69, 1992, p. 1-43

« Weiteres Zur Frage der schriftlichen oder münlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam », *Der Islam* 66, 1989, p. 38-67

« Wer ist der Verfasser des *Kitâb al-'Ain* ? » *Zeitschifrt für arabische Linguistic* 38, 2000, p. 15-45

Compte rendu de W. Werkmeister, « *Quellenuntersuchungen* », *ZDMG* 136, 1986, p. 118-128

« Writing and Publishing. On the Use and Function of writing in the First Centuries of Islam », *Arabica* 44, 1997, p. 423-435

Sellheim, R., « Abû 'Alî al-Qâlî. Zum Porblem mündlicher und schriftlicher Überlieferung am Beispiel von Sprichwörtersammlungen », *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburstag*, éd. H.

R. Roemer et A. Noth, Leyde, 1981, p. 362-374

Materialien zur arabischen Literaturgeschichte, I-II, Wiesbaden, 1976-1987

« Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. Und 2./8. Jahrhundert », *JSAI* 10, 1987, p. 1-16

Serjeant, R. B., « Early Arabic Prose », *The Cambridge History of Arabic Literature : Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Ed. by A. F. L. Beeston *et al.*, Cambridge, Londres, ... , 1983, p. 114-153

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-IX, Leyde, 1967-1984

Sezgin, U., *Abu Mihnaf. Ein Beitrag zur umayyadischen Zeilt*, Leyde, 1971 « Abû Mihnaf, Ibrâhim b. Hilâl at-Taqafî und Muḥammad b. A'tam al-Kûfî über ġârât », *ZDMG* 131, 1981, p. *1**3*

Spitaler, A. *al-qalamu aḥadu l-lisânaini*, Munich, 1989

Spies, O., *Das Buch at-Tawîq aṭ-Ṭibbî des Ṣâ'id ibn al-Ḥasan*, Bonn, 1968

Sprenger, A., *Das Leben und die Lehre des Mohmmad*, I-III, Berlin, 1869

« Ueber das Tradtionswesen bei den Arabern », *ZDMG* 10, 1856, p. 1-17

Stauth, G., *Die Überlieferung in Talmud und Midraï*, Munich, 1921

Talmon, R., *Arabic Grammar and its Formative Age. Kitâb al-'Ayn and its Attribution to Halîl b. Aḥmad*, Leyde, Nex York, Cologne, 1997

Tyran, E., « Le notoriant et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman », *Annales de l'Ecole française de droit de Beyrouth* 2, 1945, p. 3-99

Versteegh, C. H. M., *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leyde, 1993

« Die arabische Sprachwissenschaft », *GAPh* II, p. 148-176

Wagner, E., *Gründzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Darmstadt, 1987-1988

Die Überliferung des Abû Nuwâs Dîwân und seine Handschriften, Mayence-Wiesbaden, 1957

Wakin, J. A., *The Function of Documents in Islamic Law. The The Chapter on Sales from Ṭaḥâwî's Kitâb al-Shurût al-Kabîr*, New York, 1972

Wansbrough, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford*, 1977

The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford, 1978

Watt, M., « The Reliability of Ibn-Isḥâq's Sources ». *La vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg (octobre, 1980)

Muḥammad at Mecca, Oxford, 1953

Muḥmmad at Medina, Oxford, 1956

Wellhausen, J. *Muhammads Gremeindeordnung von Medina*, Berlin, 1899 *Ibn Sa'd : Die Schreiben Muhammads und die Gesantschaften an ihn*, Berlin, 1899

Werkmeister, W., *Quellenungtersuschungen zum Kitâb al-'iqd al-farîd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih (246-860-328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgesschichte*, Berlin, 1983

Wild, St., « *Arabische Lexikographie* », *GAPh* II, p. 136-147

Das Kitâb al-'Ain ind die arabische Lexikographie, Wiesbaden, 1965

The Qur'ân at Text, Leyde, 1996

« Die schauerliche øde des heilingen Büches », Westliche wertungen des Koranischen Stils, dans *Gott ist schön und Er liebt die Schonheit.*

Festschrift für Annemarie Schimmel, éd. A. Giese et j. Chr. Bürgel, Berne, Berlin, ..., 1994, p. 429-447

Zolondek, L., « An Approch to the Problem of the Sources of the *Kitâb al-Aġânî* » ; *JNES* 19, 1960, p. 217-234

Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry : Its Character and Implications*, Columbus, 1978.

المحتويات

غريغور شولر

الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام

في البدء كان القرآن. فالأدب العربي لم يظهر إلى الوجود إلا مع مجيئه، ومختلف الأنشطة المتعلقة بالتلقين وجمع المعطيات التي نمت خلال الثلث الأخير من القرن السابع الميلادي، تمحورت حول القرآن وسيرة وأقوال الرسول واللغة العربية، لغة الوحي.

وخلال ما يناهز مائة عام كان نقل المعرفة مبنيًا أساسا على التواصل الشفوي بين الشيخ والتلميذ، هذا على الرغم من أن الكتابة اندمجت، على نحو جزئي، في هذا المسار.

وخلال القرون اللاحقة بدأت تظهر تدريجيا آداب على قدر كبير من الوفرة والتنوع، اتسمت بانتشار اللجوء إلى الكتابة وبشيوع استعمال الكتب. فما هي العوامل التي تكمن وراء هذا التحول؟ وكيف يمكن تفسير الحيز الكبير الذي أصبحت تشغله الكتابة؟

هذا ما يتطرق إليه مؤلّف هذا الكتاب على نحو جديد. بالإضافة إلى هذا فهو يفحص الطريقة التي انتهى بها التوتر الذي كان يطبع العلاقة بين الشفوية والكتابة، على المستوى النظري على الأقل، ووصل إلى حل نهائي.





الدار البيضاء / بيروت
الدار البيضاء: 212522810406+ / بيروت: 9611747422+
markazkitab@gmail.com


ISBN 978-9-9549812-4-7